Sommaire

N° 50
1992

Revue
de réflexion
théologique



1 **Alliance, humanité, Ecriture**
Quelques réflexions théologiques
par Paul Wells
Professeur de théologie systématique, Aix-en-Provence

29 **Soumission aux autorités et liberté chrétienne**
Exégèse de Romains 13
par Elian Cuvillier
Professeur de Nouveau Testament, Montpellier

49 **Qu'est-ce que la Vérité ?**
Réflexions sur un livre de J.-F. Kahn
par Philippe Malidor
Journaliste, Bourges

71 **La Poésie et la foi**
par Mulongo Mulunda Mukena
Etudiant en théologie, Vaux-sur-Seine

81 **Chronique de livres**

Composition et mise en page : *Effigie Communication*
1 rue d'Aix F-13510 Eguilles ☎ (16) 42 92 33 61
Impression : IMEAF F-26160 La Bégude de Mazenc. ☎ 75 90 16 37.

Dépôt légal 3e trimestre 1992 – N° d'impression 92218

ALLIANCE, HUMANITÉ, ÉCRITURE
Quelques réflexions théologiques

par Paul WELLS, professeur de théologie systématique à la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence[1]

Au cours de ces dernières années, les théologiens ont renouvelé la problématique de l'Ecriture. Renonçant à chercher un moyen de rendre compte de ses caractères divins ou à définir comment elle pourrait être Parole de Dieu, ils se sont intéressés à son humanité. On a davantage tenu compte de son « incontournable » caractère relatif, de l'arrière-plan culturel du texte, du développement des traditions bibliques et du fait que son message vient du passé[2]. Les thèmes rebattus de l'unité, de l'auto-suffisance, de la clarté du message biblique ont eu tendance a céder le pas au doute sur la justesse, voire l'utilité de telles approches. La Bible n'est-elle pas beaucoup plus diverse, moins monolithique, plus énigmatique que nous le pensions ou voulions bien l'admettre ? Est-il vrai que « lorsque le Christianisme traditionnel affirmait l'autorité de la Bible, il ne distinguait pas clairement entre l'autorité des livres et celle du peuple, de l'époque, de la vie à laquelle elle se réfère ? »[3] Si tel est bien le cas, il va de soi que les facteurs humains occuperont une place beaucoup plus grande qu'auparavant dans le débat sur le statut du matériau biblique.

Aussi, nous proposons-nous 1) d'examiner la signification de l'idée d'humanité face à la notion biblique d'Alliance et 2) de chercher

---

[1] Cet article, paru dans la revue *Westminster Theological Journal*, 48/1986, pp.17-45, est la version développée de la Conférence de théologie biblique donnée dans le cadre des réunions annuelles de l'association Tyndale Fellowship, à Cambridge en 1984. Nous remercions l'auteur de nous avoir donné l'autorisation de cette publication et d'avoir bien voulu en revoir le texte français, mis au point par Claire-Lise Lombard et Christophe Desplanque.

[2] Cf les remarques de P. J. Coleman, *Issues of Theological Warfare*, Grand Rapids, Eerdmans, 1972, p. 101.

[3] J. Barr, *Holy Scripture*, Londres, SCM 1983, p. 47.

en quoi celle-ci peut nous aider à définir l'humanité de l'Ecriture. Ce n'est pas un débat exégétique, mais nous espérons que quelques-unes de nos réflexions pourront être utiles aux spécialistes des sciences bibliques qui s'interrogent sur la nature de leur tâche.

I . L'ÉNIGME DE L'HUMANITÉ

Il est piquant de constater que ce regain d'intérêt pour l'humanité de l'Ecriture survient au moment même où l'on met en cause la possibilité de parler de l'humanité en soi. Le titre du récent ouvrage de John Macquarrie, *In Search of Humanity*, est révélateur. Selon lui, il ne faudrait pas parler de « l'être humain » mais du « devenir humain ». La liberté humaine fondamentale consiste à créer de l'humain[4]. Macquarrie, logique avec lui-même, parle de l'humanité comme d'un « mélange étrange de fini et d'infini », qui dresse devant l'homme une infinité d'horizons à transcender[5]. Tout au long du livre, l'humanité reste quelque chose d'insaisissable, une variable ouverte à l'infini qui se perd dans un dédale d'affirmations et de négations. L'humanité est en devenir, mais que devient-elle ? Elle est Liberté, mais liberté en vue de quoi ? Transcendante, mais par rapport à quoi ? Autant de questions qui restent en suspens d'un bout à l'autre du livre.

Cette incertitude sur l'humanité, et notamment pour ce qui est de l'avenir, est pour beaucoup dans le pessimisme qui prévaut aujourd'hui quant aux chances de survie de l'homme. Arthur Kœstler a écrit des lignes prophétiques sur « l'apogée » de l'espèce[6]. Un développement sans précédent, accompagné d'une régression morale, cela fait un mélange explosif apocalyptique qui ne laisse d'autre choix à l'homme que de provoquer artificiellement la naissance d'une humanité nouvelle. D'autres se montrent plus résignés et plus réalistes. En terminant *Les mots et les choses*, Michel Foucault suggère que la notion d'« homme » n'a rien d'immuable. Il s'agit d'une invention récente et elle disparaîtra, balayée par les vagues du temps comme le sable de la plage[7]. L'optimisme ou le pessimisme ne changeront rien au sentiment que l'humanité est un « paradigme perdu »[8].

---

[4] J. Macquarrie, *In Search of Humanity*, New York 1983, pp. 2,4, passim.

[5] *Ibid.*, p. 26.

[6] A. Kœstler, *Le Cheval dans la locomotive*, Paris, Calmann-Lévy 1980, ch. 18.

[7] M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Seuil, 1966, p. 398.

[8] E. Morin, *Le paradigme perdu. La nature humaine*, Paris, Seuil, 1975, p. 212ss.

Il n'est donc pas surprenant que lorsque l'on parle aujourd'hui de l'humanité de l'Ecriture, on ne se mette pas en peine de définir cette humanité. L'ancien modèle théologique, qui présentait l'humanité de l'Ecriture comme mouvement de Dieu vers l'homme, en se référant parfois à l'analogie christologique ou à la causalité instrumentale, a cédé la place à une approche horizontale. Dieu conduit son peuple à travers une suite de péripéties historiques, de sorte qu'il prend conscience de sa présence[9]. Dieu ne se mêle pas des affaires humaines. Il s'agit d'un processus de luttes et de découvertes que l'homme vit de manière autonome. A cette liberté reconnue à l'homme dans sa quête de Dieu, qui est aussi quête de l'humanité véritable[10], correspond la liberté de l'exégète. Il suit ses méthodes, où qu'elles mènent. C'est « la liberté d'arriver à des résultats exégétiques qui peuvent se démarquer, voire se situer à l'opposé de l'interprétation théologique traditionnelle. »[11] On est également libre, par conséquent, de corriger l'Ecriture elle-même[12]. Mettre en corrélation humanité et liberté dans la recherche de la vérité fait problème : si la liberté ne reçoit sa consistance d'aucune vérité révélée par Dieu, il n'est pas possible de dire à quoi elle sert[13]. Nous ne pouvons plus dire, en définitive, si les chefs des juifs ont eu tort de crucifier Jésus, ni si l'orthodoxie est préférable à l'hérésie[14]. Dans ces conditions, on ne peut pas non plus dire grand-chose sur l'humanité.

Une telle conception de l'humanité de l'Ecriture a pour corollaire que celle-ci peut se tromper. Dans sa dimension humaine, l'Ecriture est faillible. Hans Küng écrit donc : « (La Bible) est *une parole humaine*... d'où des déficiences et des fautes, des dissimulations et des confusions, des étroitesses et des erreurs. »[15] Le témoignage humain rendu à la révélation est limité. « Si Dieu est toujours et partout omnipotent, comme l'affirme J. K. S. Reid, les hommes, eux, se trompent en recevant et en enregistrant la révélation. Ce sont les humains qui, de par leur finitude, ou plus exactement leur

---

[9] Barr est un représentant typique de cette position ; cf. *Old and New in Interpretation*, Londres, SCM, 1966.

[10] *Ibid.*, p. 163. *Fundamentalism*, Londres, SCM, 1977, p. 340.

[11] Barr, *Holy Scripture*, p. 34.

[12] Comme Barr semble le supposer dans *The Bible in the Modern World*, Londres, SCM 1973, pp. 130ss.

[13] J. I. Packer, *Freedom and Authority*, ICBI, Pamphlet, 1981.

[14] J. Barr, *Old and New in Interpretation*, pp. 25ss, 162s.

[15] H. Küng, *Etre Chrétien*, Paris, Seuil 1978, p. 539s.

péché, déforment l'auto-dévoilement de Dieu. »[16] La liberté enchaîne ici les hommes à l'imperfection, à l'erreur, à la finitude et au péché.

En contrepoint de la corrélation entre humanité et liberté, l'influence exercée sur l'homme par son milieu constitue un autre pôle de réflexion. Le cadre culturel du message scripturaire met en évidence son humanité. Ce que ses auteurs écrivent est largement tributaire de leur environnement culturel. Une bonne part de la Bible dépend des circonstances, n'a pas de caractère théologique, et ne tient qu'aux postulats des auteurs. Le caractère humain du message biblique suppose que l'on en relativise les données culturelles, car il est impossible d'en dégager des principes universels. Voilà pourquoi nous trouvons l'éthique biblique choquante, de notre point de vue moderne, et ses normes inapplicables aujourd'hui[17].

Enfin, on peut mettre en lumière l'humanité de l'Ecriture à travers ses dimensions linguistiques : elles ne peuvent véhiculer la vérité ultime. Par là, on peut vouloir dire deux choses : ou bien que la totalité du langage biblique est humaine, à savoir que le discours, le vocabulaire, les conventions littéraires, les idées des écrivains sont liés à leur époque[18]. Ou bien, plus radicalement, qu'un discours humain ne peut rendre compte d'un objet situé hors de l'expérience sensible[19]. Ces deux opinions ont un point commun : le caractère limité de ses concepts théologiques, l'Ecriture le doit entièrement à son humanité. Barth parlait de la « vulnérabilité » des auteurs humains de l'Ecriture. Elle touche aussi son contenu religieux et théologique[20]. La communication entre Dieu et l'homme est essentiellement non-verbale, non-informative ; le langage humain n'en est qu'une objectivation seconde, incapable d'exprimer le contenu ultime de la rencontre. Dans la réflexion théologique récente, il est courant d'opposer l'expérience transcendante de Dieu à l'humanité du message scripturaire, au caractère informatif mais relatif.

---

[16] J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture*, Londres, Methuen, 1957, p. 184.

[17] D.E. Nineham, « The Use of the Bible in Modern Theology », *BJRL* 52/1969, pp. 178ss.

[18] J. Levie, *The Bible : Word of God in Words of Men*, Londres, Geoffrey Chapman, 1961, pp. 207ss.

[19] Cf J. I. Packer, « The adequacy of Human Language », in *Inerrancy* éd. N.L. Geisler ; Grand Rapids, Zondervan 1980. Sur la question de l'aptitude du langage humain à véhiculer la parole de Dieu, on lira avec profit l'article de J. M. Frame, « Dieu et le langage Biblique », *Hokhma* 22/1983, pp.43-61 (NdT).

[20] K. Barth, *Dogmatique*, 1/2***, Genève, Labor & Fides 1955, pp. 50ss.

Ce tour – bien sûr incomplet – des moyens d'envisager l'humanité de l'Ecriture montre au moins la complexité du problème. Comme nous en savons peu sur l'homme, en dépit de tous nos efforts scientifiques et philosophiques ! D'où deux tentations possibles : réduire à néant la personne humaine, et donc ne voir l'humain qu'à travers ses erreurs, ses limites temporelles et culturelles, l'incapacité de son langage à dire le vrai ; ou, au contraire, élever la personne humaine au statut de seule entité intelligente, auto-transcendante.

Ou bien, donc, on sous-estime l'humain, ou bien on le surestime par rapport à ce qu'en dit la Bible. Dans les deux cas, on parle d'autre chose que de l'humanité proprement dite. Personne, je suppose, ne veut voir son humanité définie comme « erreur », « temporalité », ou « donné culturel relatif ». L'humanité ne se réduit à aucun de ces termes, ni à leur somme. Un chrétien ne peut pas non plus accepter la formule chimique de Kœstler, en espérant que nous saurons nous propulser au dernier stade de l'évolution, l'auto-transcendance. Aussi étrange que cela semble, penser que l'homme pourrait se rendre parfait est assez… inhumain.

De même, il n'est pas suffisant de définir l'humanité de l'Ecriture en réduisant cette humanité à quelques traits négatifs, ou d'y voir le modèle qui nous exhorte à croire à l'élévation de l'homme vers Dieu. Cette alternative ne nous dit pas vraiment en quoi consiste l'humanité de l'Ecriture.

C'est la tâche d'une doctrine évangélique de l'Ecriture, aujourd'hui, que de chercher comment s'articulent les caractères humain et divin de la Bible. Le concept d'alliance entre Dieu et l'homme nous fournit la structure dans laquelle l'humanité de l'Ecriture n'est ni effacée ni absolutisée.

Toutefois, si nous ne tenons pas compte de son caractère spécifique de parole de Dieu, nous ne parlerons pas du tout de l'humanité mais d'un substitut d'humanité forgé dans nos esprits. Une doctrine biblique de l'Ecriture doit chercher le moyen de reconnaître Dieu comme l'auteur de l'Ecriture tout en tenant compte des contingences de l'expérience humaine, liée aux circonstances historiques. La structure d'alliance nous montre comment nous pouvons comprendre la relation entre les aspects divin et humain de l'Ecriture, tout en rendant pleinement compte de son humanité.

Nous espérons éviter, en prenant l'exemple de l'Alliance, le piège d'une vision faussement pieuse de l'Ecriture : celle qui cherche à la protéger contre sa propre humanité[21], tout autant que cette vision

---

21 C. Pinnock, in *Biblical Authority*, éd. J. Rogers, Waco, Word 1977, pp. 60ss.

unilatérale de l'humain qui est devenue monnaie courante en théologie contemporaine.

II - L'ALLIANCE, STRUCTURE DIVINE ET HUMAINE

La théologie moderne, c'est une de ses caractéristiques majeures, rend compte de la relation entre Dieu et l'homme de façon dialectique[22]. Le divin est radicalement autre que l'humain. D'un côté, la dimension humaine de la Bible est soumise aux exigences de l'enquête rationnelle comme n'importe quel document religieux ; Mais l'autre terme de la dialectique, qui dit la rencontre de Dieu, est une expression de foi qui élude l'analyse rationnelle. D'un côté on minimise la vérité révélée du contenu de l'Evangile, de l'autre on confesse que la vérité sur Dieu est accessible à la foi. Comment ces deux affirmations se rejoignent-elles ? La question n'est pas résolue. C'est pourquoi le message divin du Salut s'estompe et la foi reçoit un contenu différent de celui qu'exprime, sous sa forme humaine, l'Ecriture. Et en outre, la vraie humanité de l'Ecriture se trouve réduite à ce que l'enquête rationnelle permet d'en saisir.

Il ne sera pas question ici de traiter en détail l'histoire de la théologie de l'Alliance. le résultat d'un examen des différents modèles théologiques mis en chantier ne serait pas à la hauteur des espérances[23]. Nous examinerons tout au plus comment se *structure* la relation entre Dieu et l'homme.

1. L'Alliance Divine et la nature de l'Humanité

Si le Dieu de l'Ecriture est un Dieu-qui-fait-alliance, la raison en remonte à Dieu lui-même et non à l'homme, ni à ce qu'il reçoit de Dieu. C'est le premier, le plus simple élément concernant l'alliance, mais on l'omet souvent. Ce que dit l'Ecriture sur l'alliance correspond à quelque chose de l'être même de Dieu. A l'appui vient le fait que « les textes du Proche-Orient Ancien ne donnent aucun exemple d'alliance passée entre des divinités et les hommes en dehors d'Israël »[24]. Bien sûr, on objectera que la caractère « allianciel » de la relation à Dieu

---

[22] P. Wells, *James Barr and the Bible*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 1980, pp. 292ss.

[23] J. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, Leicester, IVP, 1981, p. 44s.

[24] G. M. Tucker, « Covenant Forms and Contract Forms », *VT* 15/1963, p. 502.

dérive des relations humaines. Mais l'alliance ne relie pas seulement Dieu à l'homme, elle l'en distingue. « Je suis le Seigneur ton Dieu. » L'alliance montre la transcendance de Dieu, interdit de l'inclure dans la Création, tout comme elle exclut de l'écarter du cosmos et de l'histoire[25]. Ainsi que l'écrit G. Vos, « de même que la félicité divine réside dans la libre relation des trois personnes de la Trinité, l'homme trouvera son bonheur dans la relation d'alliance avec Dieu. Ce n'est pas la béatitude de Dieu en soi, mais son Salut, reflet de cette béatitude éternelle qu'il connaît lui-même. »[26] L'idée qui est au cœur même de l'alliance, c'est donc la primauté de Dieu sur tout ce qu'il a créé. L'alliance est le principe structurant qui met en lumière cette prééminence divine dans la relation avec l'homme[27].

Personne ne contestera que la définition du terme « alliance » doit être aussi large que l'ensemble des données bibliques l'exige, en rapport avec la nature de celui qui conclut l'alliance. L'Ecriture souligne l'origine divine des alliances (Gn 6,18 ; 15,18 ; Ex 24,8 ; Jr 31,31 ; Lc 22,20, etc), et relie ainsi l'histoire à l'unité de la personne de Dieu[28]. Il n'est donc pas correct de séparer l'emploi du mot « alliance » comme « image ou symbole » et son usage comme concept décrivant une relation de façon plus systématique[29]. Le caractère anthropomorphique de toute l'Ecriture n'implique pas qu'une notion comme l'alliance soit figurative, mais seulement qu'elle ne suffit pas à englober conceptuellement la relation établie par Dieu[30].

Le caractère divin de l'alliance affecte aussi la nature de l'obligation qu'elle engendre pour l'homme. L'alliance de Dieu est-elle un don gratuit qui ne dépend pas de la réponse humaine, une convention légale fondée sur une initiative gracieuse, ou un contrat qui lie les deux parties ? Ce débat, dont les origines remontent au moins aux théologiens « fédéralistes » du XVIIe siècle, s'est trouvé ravivé par

---

25 J. Jocz, *The Covenant*, Gd Rapids, Eerdmans, 1968, p. 234.

26 G. Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, éd. R.B. Gaffin, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 1980, p. 245.

27 *Ibid.*, p. 242. Cf aussi J. Murray, « Covenant Theology », in *Collected Writings*, Edinbourgh, Banner of Truth, 1982, pp. 216ss.

28 Au sujet de l'unité de l'alliance, cf O. P. Robertson, *The Christ of the Covenants*, Grand Rapids, Baker, 1980.

29 Ainsi que semble le faire Goldingay. Cf *Approaches to Old Testament Interpretation*, p. 25.

30 « L'idée d'une alliance, développée par une simple formule littéraire, servait à rendre compréhensible, par cette présentation sous forme humaine, la relation entre Dieu et l'homme » (K. Baltzer, *The Covenant Formulary*, Philadelphie, Westminster 1971, p. 93).

la reconstruction critique de l'Histoire de l'alliance. Il n'est guère utile de rappeler ici la position de Wellhausen : le concept de l'alliance est une « sublimation » tardive, légale, du « dépôt » prophétique. Le problème, récemment, a pris une autre dimension quand plusieurs spécialistes ont établi les différences formelles entre les traités d'alliance des deuxième et premier millénaires[31].

On a souvent préféré, apparemment, parler d'exclusion plutôt que de complémentarité pour résoudre la difficulté liée au caractère à la fois divin et humain de l'alliance, exprimé en termes de grâce et de loi. C'est ainsi que l'Alliance du Sinaï est considérée comme un pacte d'obligation mutuelle, alors qu'en faisant alliance avec Abraham et David, Dieu exprime unilatéralement son élection. Les écrits de l'apôtre Paul, estime-t-on, tentent de surmonter cette opposition[32]. A. H. J. Gunneweg est plus nuancé : il insiste à plusieurs reprises sur l'opposition de l'alliance et de la loi. Le problème est linguistique : le terme hébreu *berit* est lui- même équivoque. Ce qui est en jeu, ce n'est pas seulement de pouvoir déterminer ce qui prévaut, l'alliance ou la loi, mais bien de savoir si « l'alliance n'est réalisée que si la loi est observée... ou si la promesse donnée par Dieu dans l'alliance et les engagements qu'il y prend résistent aux défaillances humaines. »[33] Pour l'auteur, l'A. T. ne donne pas de critère permettant de trancher clairement[34].

En fin de compte, qu'est-ce qu'une alliance ? Répondre : le don de Dieu que l'homme respecte n'est pas plus satisfaisant que de définir « mère » par : celle que l'on respecte parce qu'elle donne la vie. Si Gunneweg a raison de souligner que l'alliance n'est jamais dans l'A.T. un « pacte réciproque », il faut en tirer toutes les conséquences[35]. La *berit* de l'A. T. n'est pas un testament, un contrat entre parties égales, ni même une alliance ou Dieu aurait l'initiative et l'homme la réponse.

---

31 Cf D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, Rome, Institut Pontifical 1978, pp. 1ss. Baltzer, *Covenant Formulary*, pp. 1ss, et le débat ayant opposé Mc Carthy à E. Kutsch in *Questions disputées d'Ancien Testament*, Gembloux, Duculot, 1974, pp. 71ss, 91ss.

32 R. E. Clements, *Abraham and David*, Londres, SCM, 1967, pp. 86, 88. Position opposée : Robertson, *The Christ of the Covenants*, pp. 27ss, qui démontre qu'une alliance s'édifie à partir de la précédente.

33 A. H. J. Gunneweg, *Understanding the Old Testament*, Londres, SCM 1978, p. 133. Cf. p. 131.

34 *Ibid.*, p. 140.

35 *Ibid.*, p. 133. Cf. Vos, *Redemptive History*, pp. 166s. McCarthy, Treaty and Covenant, p. 297, et E. C. Lucas, « Covenant, Treaty and Prophecy », *Themelios* 8/1983, pp. 19ss.

De l'exégèse déjà ancienne et minutieuse de G. Vos, nous pouvons retenir que la *berit* est fondamentalement une *disposition* de Dieu. La souveraineté de la grâce divine se révèle, dans l'alliance, par une disposition que Dieu impose unilatéralement[36]. L'alliance n'est pas bilatérale. Elle est conclue en faveur de l'homme à l'initiative de Dieu, qui la ratifie lui- même. Comme le dit O. P. Robertson, une alliance est un pacte du sang, réalisé de façon souveraine[37]. Par le sang de la Nouvelle alliance, le Seigneur installe ses disciples au festin du Royaume, tout comme le Père a préparé le Royaume pour lui (Lc 22,20,29).

Dieu travaille seul au Salut. Il est son œuvre de bout en bout. Mais cela n'exclut pas que l'alliance *aboutisse* à la réciprocité. L'alliance crée une communion réciproque. Il y a lieu de mentionner ici le contraste entre le culte théocratique et le nouvel édifice cultuel de la Jérusalem céleste (ép. aux Hébreux), ou entre Sarah et Agar (Galates). La grâce précède la loi dans la disposition de l'alliance, mais celle-ci, comme communion réciproque, se donne pour « loi » en tant qu'elle est obéissance à Dieu.

La caractère inconditionnel de l'alliance n'exclut pas des conditions du côté de l'homme, tant qu'elles sont compatibles avec la grâce[38]. La communion qui s'attache à la relation d'alliance ne peut exister sans réponse humaine. La foi et ses œuvres sont les conditions de l'alliance, non de manière absolue ni au sens méritoire, mais au sens relatif et instrumental. S'il en était autrement, Dieu se verrait lié à l'homme sans que l'inverse soit vrai et les mises en garde des prophètes et des apôtres n'auraient dès lors plus aucun sens. La foi est-elle une condition du Salut ? Oui, puisque personne ne sera sauvé sans la foi. La foi est-elle une œuvre salvatrice ? Non, puisque le Christ seul est l'auteur du Salut[39]. Comme le note J. B. Torrance, l'alliance unilatérale n'élimine pas la nécessité d'une réponse, mais ce à quoi l'amour oblige

---

36 Vos, *Redemptive History*, pp. 173, 410, fait remarquer qu'en He 9,20, *eneteilato* (« ordonner ») remplace *dietheto* (« disposer, conclure ») dans la citation d'Ex 24,8 d'après les LXX.

37 Robertson, *The Christ of the Covenants*, p. 15 ; M. G. Kline, *Treaty of the Great King*, Gd Rapids, Eerdmans, 1963, pp. 13ss ; « *Berith* », in *T.D.O.T* vol.2, pp. 256s.

38 J. Murray, Collected Works, 4, p. 229.

39 « La Grâce… n'exclut pas toute condition, mais seulement ce qui relève de l'alliance des œuvres… et se trouve donc totalement incompatible avec la grâce librement manifestée par Dieu en Christ Jésus » (*ibid.*, p. 227, citation de Robert Rollock).

n'en constitue jamais le préalable[40]. La grâce ne supprime pas la loi mais l'implique, puisque la grâce n'entraîne pas la passivité mais « l'acte de gratitude »[41].

Cette contradiction, relevée par Gunneweg, de l'alliance et de la loi, dûe semble-t-il à l'absence de distinction entre la source et la finalité de l'alliance, constitue un paradoxe de la révélation. Quand nous essayons d'embrasser d'un seul regard la souveraineté de Dieu et la liberté de l'homme, les problèmes commencent. Il en est de même avec l'alliance. Du point de vue de Dieu, elle est inconditionnelle, et du point de vue humain elle suppose des conditions – compatibles toutefois avec son inconditionnalité divine[42]. Si l'homme garde l'alliance, il y a communion et dialogue, mais pas sur un pied d'égalité. L'homme peut réellement rompre l'alliance, mais son infidélité ne change rien à la *promesse* divine.

Il n'y a pas d'opposition entre les alliances avec Noé ou David et celle du Sinaï. Ni entre l'alliance avec Abraham en Gn 15 et celle de Gn 17. Ex 24 ne propose pas davantage une alliance soumise à conditions contre l'alliance inconditionnelle d'Ex 20. Nous retrouvons seulement, dans chaque cas, le paradoxe qui affecte les relations entre Dieu et l'homme. Toutes les alliances présentent cette ambivalence. « Chacune d'elles est traversée par l'antithèse de la souveraineté et de l'acceptation, de la grâce et des œuvres. »[43]

2. *Structure* de l'alliance et condition humaine

Quelques remarques sur le caractère structurel de l'alliance nous aideront également à préciser notre propos. Elles nous permettront de mieux comprendre la rapport de l'homme à Dieu au sein de l'alliance.

D'après D. J. McCarthy, « Israël a effectivement utilisé la forme des traités pour rendre compte de son lien d'alliance avec YHWH »[44]. Rien ne s'y oppose, si cette forme exprime bien une relation dont Dieu a pris l'initiative. Et de fait, comme le suggère P. C. Craigie, le traité peut tout à fait dire la signification de l'alliance divine : il dessine la

---

[40] J. B. Torrance, « The Covenant Concept in Scottish Theology and Politics ans Its Legacy », *SJT* 34/1981, pp. 228, 239.

[41] Vos, *Redemptive History*, p. 260.

[42] Jocz, *The Covenant*, p. 29. J. L'Hour, *La morale de l'alliance*, Paris, Gabalda, 1966, pp. 14ss.

[43] Vos, *Redemptive History*, p. 405. Kline, *Treaty of the Great King*, p. 38.

[44] Mc Carthy, *Treaty and Covenant*, p. 4.

libération de la servitude et l'attachement à Dieu par une relation nouvelle d'obéissance[45].

Toutefois, l'Ecriture proprement dite ne revêt pas la forme d'un traité ou d'un protocole d'alliance. Ce protocole peut se retrouver directement reproduit dans certaines sections du texte, de manière tout à fait complète[46]. Mais le plus souvent, il n'est là qu'en tant que grille de lecture pour interpréter des situations diverses, avec seulement certains éléments de la structure d'alliance[47]. C'est en ce sens que l'on peut qualifier l'Ecriture d' « alliancielle » : elle présuppose toujours entre Dieu et l'homme une relation qui résulte d'une disposition divine de création, de providence, de Salut.

Les différents éléments qui constituent la structure d'alliance ont fait l'objet de nombreux commentaires[48], mais, à notre connaissance, on a peu analysé, ne serait-ce que superficiellement, sa dynamique propre[49]. Qu'est-ce qui *relie* entre eux ces éléments et leur donne cohérence ? Quelle est la dynamique qui sous-tend leurs relations mutuelles[50] ?

Il est facile de relier l'identité de celui qui parle : « Je suis le Seigneur… » au prologue historique : « qui t'ai libéré… » (Ex 20,2). Il y a ici corrélation entre le Nom du Dieu qui se lie avec son peuple et les actes de Dieu que son Nom même sous-entend. Dieu fonde son droit de propriété sur des événements historiques. L'intimité du ton est frappante : Dieu s'adresse à Israël comme à une personne. Dans le Deutéronome, Moïse représente Dieu et parle en son Nom (1,1,6,19 ; 5,22-33 ; 13,1-5 ; 18,15- 22), ce qui relie la situation nouvelle au rôle que Moïse a joué au Sinaï. Entre la mémoire et l'avenir, il y a le présent de la Parole de Dieu qui réunit toutes les perspectives.

Le prologue historique mentionne une bénédiction entraînant une obligation (« Je t'ai libéré… », « tu devras… »). L'impératif s'enracine dans l'indicatif et l'amour appelle l'amour. Tout au long de

---

45 P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, Gd Rapids, Eerdmans, 1976, p. 28.

46 Comme l'a montré Kline en se référant au Deutéronome dans *Treaty of the Great King*.

47 Baltzer a suivi la trace de la structure d'alliance jusqu'à Qumrân. Klines en discerne des prolongements dans le N.T. cf. *The Structure of Biblical Authority*, Gd Rapids, Eerdmans, 1972, de même que W. L. Lane in « Covenant : The Key to Paul's Conflict with Corinth », *TB* 33/1982, pp. 3- 29.

48 Cf. G. E. Mendenhall, *I.D.B.*, vol.1, pp. 714s.

49 C'est ce qu'entreprend Beauchamp dans « Propositions sur l'alliance de l'A.T. comme structure centrale », *RSR* 58/1970, pp. 161-194.

50 L'Hour, *La morale de l'alliance*, p. 10.

l'Ecriture, Dieu exige une fidélité totale, de même que Jésus (Mt 10,37). Dieu recherche un amour qui montre que nous le reconnaissons et que nous lui rendons grâces (1 Jn 4,19).

Ce commandement essentiel est suivi de stipulations à caractère général. Par leur abondance, elles précisent les modalités de mise en pratique du commandement unique. Dans l'Ecriture, premier commandement et stipulations se trouvent souvent réunis : par exemple, « Femmes, soumettez-vous à vos maris comme au Seigneur ! » L'exigence divine est englobante, elle touche à tous les domaines de la vie. Toutefois, une obéissance aux nombreuses stipulations qui oublierait le commandement fondamental rend l'alliance nulle et sans objet (voir les sept « malheur ! » de Mt 23).

Les stipulations comportent des sanctions prévues par l'alliance. La loi peut mener à la mort, par une sanction de malédiction, ou à la vie pour ceux qui aiment la loi de Dieu. Entre le « je » et le « vous » de l'alliance, les cieux, la terre, ou les nations servent de témoins, ce qui souligne le caractère public et légal du pacte.

La structure d'alliance est donc, fondamentalement, très simple et solide. Pas rigide cependant, car elle suppose le mouvement. Toute l'Ecriture s'y trouve contenue, de même que l'arbre adulte est déjà présent dans la semence. Dans son orbite, elle intègre toute l'évolution historique du peuple de Dieu et de chaque vie humaine. Elle inclut tous les changements susceptibles de surgir avec le temps. Comme l'écrit P. Beauchamp, « c'est la structure même de l'Alliance qui lui donne son programme »[51]. La loi propre à l'Alliance transforme les obligations (étrangères au culte) du vassal en l'exigence d'une vie entièrement consacrée à Dieu. Cela ne vaut pas seulement pour l'A. T. (cf. Rm 12,1s). La louange dit le vécu de cette tension entre l'éternité du *héséd* divin et l'aujourd'hui de la supplication, de la joie ou de l'imprécation. Elle est souvent liée au sanctions prévues par l'alliance. La littérature de sagesse traduit le protocole d'alliance dans les différents domaines de la vie pour dire la richesse de la paix avec Dieu, ou la futilité d'une existence sans lui. Le discours prophétique, pour sa part, marque la pérennité de l'alliance en évoquant la justice de Dieu qui accuse ou défend. L'historiographie, enfin, prolonge le prologue, mais ramène tous les événements à ce cadre de référence[52].

C'est toute la vie humaine qui est ici résumée ! Ce lien entre l'histoire passée, les ordres et les sanctions de l'alliance montre le dynamisme de la relation qui se développe entre les partenaires. En

---

[51] Beauchamp, « Propositions », p. 163.

[52] Kline, *Treaty of the Great King*, p. 27 et passim.

interagissant, les acteurs divin et humain font progresser l'alliance dans une tension toujours renouvelée. En un sens, par cette communion de l'alliance, chacun des partenaires se trouve défini par l'autre. Pourtant, la dynamique des actes de l'homme reste toujours circonscrite à l'intérieur du programme prévu par Dieu. Ce programme trouve en Jésus-Christ sa réalisation, lui qui vient accomplir la volonté de Dieu écrite dans le Livre, et rendre aux captifs la liberté. C'est pourquoi le Christ n'est pas un partenaire de l'alliance de Grâce, mais son médiateur et son garant. Il nous faut préciser davantage ce qu'il en est de l'humanité dans l'alliance.

3. L'alliance et les *rôles* dévolus à l'humanité

Le Leitmotiv de l'alliance, dans l'Ecriture, est : « Je serai votre Dieu, et vous serez mon peuple. » L'alliance manifeste la Seigneurie du Dieu qui crée, appelle et gouverne son peuple. Elle met aussi en lumière le rapport des serviteurs à leur Seigneur[53]. Ainsi, la révélation de l'alliance est contenue dans celle du Nom divin (Ex 3,13ss ; 6,1ss) ; ce Nom que confesse le peuple de Dieu (Dt 6,4ss ; Rm 10,9 ; I Co 12,13 ; Ph 2,11). L'alliance manifeste la Seigneurie et reflète donc certains attributs de Dieu. Elle montre aussi les rôles, propres à l'humanité, qui leur correspondent.

On peut ici mentionner trois attributs divins. Ils attestent le rôle joué par Dieu vis à vis de son peuple au sein de l'alliance, bien qu'ils existent préalablement à la conclusion de ce pacte de Grâce. Dieu a tout pouvoir sur l'alliance. Il en est le Seigneur, parce qu'il est Seigneur de tout[54]. Dans les Psaumes, les hauts-faits de Dieu se rapportent au Salut, mais aussi à la Création. Le Salut annoncé en Es 40-66 est une nouvelle création. le sabbat commémore la Création et l'exode. L'alliance proclame le *contrôle* que Dieu exerce, conformément à ce qu'il est. Ce contrôle que Dieu exerce suppose qu'il a *autorité*. Dieu détient le droit de commander et d'être obéi. Cette autorité n'a pas besoin d'être prouvée, elle est *a priori*, et sans limites. Abraham à accepté l'appel de Dieu à quitter Ur, contre tout bon sens. Autorité et contrôle de Dieu sont réels, parce que Dieu les exerce en se rendant *présent*. La proximité, en actes et en paroles, du Seigneur, concerne aussi les jugements et les bénédictions, qui constituent l'expression éthique de

---

53 C'est ce que Robertson appelle le « principe de l'Emmanuel ».

54 Vos, *Biblical Theology*, Edinbourgh, Banner of Truth, 1975 (1e éd. 1948), pp. 129-134.

sa présence. Les sanctions manifestent et concrétisent la sainteté divine[55].

La structure de l'Alliance dans l'Ecriture révèle comment la nature de Dieu embrasse la totalité du réel. L'Histoire et la Nature courent vers leur terme, mais Dieu reste le même.

Il faut maintenant nous demander en quoi la structure de l'alliance, qui révèle ces attributs de Dieu, établit aussi un « programme » pour l'humanité. Quel sens reçoit-elle qui la distingue de la nature divine ? Nous réaffirmons ici que la vraie humanité ne peut être définie de manière abstraite ou autonome, mais seulement par rapport à Dieu. L'humanité n'est pas une essence pure ou abstraite : on ne peut la qualifier qu'en référence à Dieu qui lui assigne sa fonction et sa définition.

Par opposition à Dieu, c'est dans sa relation avec lui que l'humanité prend sa signification. Vis-à-vis de Dieu, l'humanité connaît trois conditions : elle est créée, déchue ou régénérée. L'humanité créée porte l'image de Dieu : la personne et l'individualité sont des traits propres à l'homme créé sous le contrôle de Dieu. L'homme déchu nie la Seigneurie de Dieu et l'image se trouve alors altérée par l'injustice et l'inhumanité : le péché aboutit à la mort. L'humanité régénérée renoue l'alliance brisée, renouvelle l'image de Dieu et transforme les pécheurs en hommes nouveaux. A partir de là, l'homme reconnaît la Seigneurie de Dieu et cherche à vivre dans l'alliance, en *communion* avec lui. La Seigneurie divine s'exprime concrètement en achevant son « programme » : Dieu et l'homme étroitement associés.

L'humanité reçoit aussi sa valeur propre de l'acceptation de l'autorité de Dieu. Dieu partage avec l'homme la connaissance au sein de la Création et lui donne le commandement. L'homme connaît donc la vérité. Avec la chute, une autorité nouvelle se substitue à celle de Dieu. L'homme connaît alors le mensonge et la vérité à la fois, mais en ce qui concerne l'autorité divine, son humanité est défigurée par l'asservissement au mensonge. Son intelligence est obscurcie par le péché. La restauration de l'alliance ramène l'homme à la connaissance vraie. L'homme reçoit de Dieu la révélation de la vérité qui le libère. La régénération délivre de la *fatalité* de l'erreur. L'aboutissement de ce « programme », c'est la *foi*.

---

[55] La Seigneurie de Dieu revêt des dimensions ontologiques, épistémologiques et éthiques (qui correspondent aux offices royal, prophétique et sacerdotal). Je suis redevable à M. John Frame de ces perspectives sur les relations entre la trilogie des offices et l'alliance, et souhaite lui exprimer ma reconnaissance pour les remarques critiques qu'il a bien voulu m'adresser par écrit.

La présence de Dieu s'exprime dans l'exigence éthique d'obéissance. Elle est la condition pour ne pas sortir de l'alliance, et par là même ne pas être séparé de Dieu. L'humanité déchue porte la marque de la désobéissance. En effet, même si l'homme obéit formellement à la loi de Dieu, ce n'est pas là son but réel. C'est Dieu qui sur le plan éthique régénère l'homme, qui donne, avec le commandement, la grâce de pouvoir l'accomplir. D'où l'insistance, dans l'Ecriture, sur la « mise en pratique » de la vérité. le but est ici de devenir conforme à la sainteté de Dieu.

Nous pouvons dire en conclusion que la Seigneurie de Dieu dans l'alliance structure sa relation avec son peuple sur les plans ontologique. épistémologique et éthique. Le programme de l'alliance, son but pour l'homme, est un service authentique vécu dans la communion, la foi et la *conformité* à Dieu.

Le lien vivant de l'alliance, qui inclut l'échange réciproque entre Dieu et l'homme, n'est pas seulement un programme existentiel. Il constitue aussi la *définition* de l'humanité authentique. L'homme est véritablement homme devant Dieu, *Coram Deo*, lorsqu'il vit chaque moment, chaque événement en sa présence. Ainsi, le temps de l'homme reçoit sa plénitude de sens : chaque instant qui passe ne s'écoule plus comme un grain dans le sablier indéfini du temps, mais reçoit devant Dieu une valeur unique, aux conséquences éternelles. La liberté de l'homme revêt des dimensions authentiquement humaines par l'alliance, car ce lien nouveau avec Dieu va au-delà d'une simple expérience religieuse : le tout de la vie et des rapports humains se trouve réorienté en fonction de la vérité qui doit être manifestée à la fin des temps, dans la nouvelle création.

Dieu est à la fois transcendant et immanent, infini et personnel. Par l'alliance, il fait connaître à l'homme une vraie liberté et, tout à la fois, une totale sécurité. Ce sont les marques de l'humanité véritable.

III. L'ALLIANCE ET L'HUMANITÉ DE L'ÉCRITURE

L'Ecriture n'a pas la *forme* d'un document d'alliance. Pourtant, et de multiples manières, elle exprime une relation d'alliance[56]. De même qu'il faut concevoir l'humanité en fontion de la Seigneurie de Dieu, de même on ne peut appréhender correctement l'humanité de l'Ecriture sans tenir compte de l'alliance. Dans ce chapitre, nous ne nous occuperons pas de résoudre le problème formel de l'Ecriture

---

[56] Baltzer, *The Covenant Formulary*, pp. 89ss.

comme parole divine et humaine à la fois (même si notre propos peut nous entraîner dans ce débat). Nous nous en tiendrons à des remarques d'ordre méta-théologique, portant sur le contenu de l'Ecriture. Notamment, la question de la réponse de l'homme dans l'Ecriture, et le statut de l'écrit.

1. La structure d'alliance et le message de l'Ecriture

Aucune religion de Salut, au sens « allianciel », ne peut se concevoir indépendamment d'une auto-révélation divine. L'humanité de l'Ecriture ne peut pas masquer ce fait : tout ce que l'homme connaît de Dieu, il ne le doit qu'à l'initiative gratuite de celui-ci. Toutefois, lorsqu'il s'adresse à l'homme, il se mêle malgré sa souveraineté aux contingences historiques, aux connaissances humaines, aux perspectives éthiques de l'époque concernée. Comme l'écrivait H. Bavinck, « l'Alliance de Grâce est toujours la même, en tout lieu comme en tout temps, mais elle se manifeste sans cesse sous de nouvelles formes et connaît des dispositions différentes. »[57] Ainsi, Dieu honore la nature rationnelle de l'homme, « en ne forçant jamais les choses par une violence aveugle, mais plutôt en déjouant nos résistances par le pouvoir spirituel de son amour. »[58]

La structure divino-humaine de l'alliance, telle que nous l'avons esquissée au chapitre précédent, n'est pas sans conséquences pour notre façon d'approcher l'Ecriture. Nous aborderons rapidement trois facettes du message biblique qui doivent être pensées dans la perspective de l'alliance, et non pas de manière neutre : l'histoire, la vérité, l'éthique. Dans chaque cas, il s'agira de considérer nos *attitudes* face à ces réalités plutôt que d'élaborer des théories sur leur compte.

a) *L'Histoire*

Raymond Aron, le célèbre penseur, a situé la nature et la valeur de la connaissance historique en ces termes : « Le sujet humain n'est pas un « je » transcendant mais un être historique. »[59] L'examen historique ne peut rendre compte pleinement de son objet. Il est lui-même limité, situé dans le temps, entrepris à partir d'une réalité donnée. L'historien reconstruit sa vision du passé en fonction de sa situation présente : l'histoire n'est pas un « donné », c'est l'historien qui « choisit ses ancêtres ». Il n'y a pas un sens absolu qui permettrait d'interpréter sa reconstruction.

[57] H. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, Gd Rapids, Eerdmans, 1956, p. 274.

[58] *Ibid.*, p. 275.

[59] R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1938, p. 54.

Ces idées sont aux antipodes de ce que l'alliance implique quant à l'histoire. Dieu est par nature tout-autre, et il domine donc l'histoire humaine. L'homme n'en crée pas le sens, et lorsqu'il essaie de la reconstituer autour d'une idée, l'histoire devient alors une vaste entreprise d'auto-mystification. L'histoire Biblique, et toute l'histoire humaine, reçoit son sens de l'alliance. L'homme peut ordonner les événements selon une certaine logique, mais si les actes et les paroles de l'alliance divine ne rencontrent pas l'histoire humaine pour lui donner une signification, le sens de cette histoire reste relatif à la situation de l'historien ; il n'a qu'une valeur *limitée*, et ne résiste pas aux assauts du temps.

Du point de vue de l'alliance, toute l'histoire humaine a des conséquences *éternelles*. Le donné révélé éclaire l'histoire en nous permettant de la comprendre comme réalisation de la relation Dieu-homme[60]. L'Ecriture en tant que telle est une histoire rapportant des actes de Dieu et des initiatives humaines, révélant que l'homme n'est pas lié à la relativité du temps mais le transcende par sa relation à Dieu. Il peut recevoir de Dieu le sens de l'histoire. Les auteurs bibliques interprètent l'histoire, sans que cette interprétation ne soit le produit de leur imagination ou une reconstruction fantaisiste. La tradition de l'alliance est porteuse du sens des actes divins[61]. Les chroniqueurs de l'histoire Biblique étaient bien des hommes de leur temps, mais en tant qu'instruments de la révélation ils appartiennent aussi au temps de Dieu, et font partie intégrante de son plan pour toute l'histoire. Il s'agit donc de ne pas nous laisser prendre au piège du réductionnisme lorsque nous nous intéressons aux intentions des écrivains : le Chroniste a pu vouloir évoquer une vérité spirituelle telle que les liens entre Dieu et son peuple, tout en souhaitant par certains récits donner une information détaillée, comme le voulait l'usage en son temps.

L'Ecriture relate l'histoire de la mise en application de l'alliance, écrite par des hommes du point de vue des rapports de Dieu avec son peuple. L'Ecriture est à l'alliance ce que la fleur est au bourgeon. Elle constitue donc tout autant une œuvre de Dieu.

b) *La Vérité*

Dieu est Seigneur de l'alliance et qu'il communie avec son peuple suppose qu'il *communique*. La plupart du temps, dans la réflexion théologique actuelle, cette communication se borne à une rencontre personnelle. Lorsque l'Ecriture est effectivement considérée

---

[60] Jocz, *The Covenant*, pp. 27ss.

[61] Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, pp. 75ss.

en tant qu'expression d'une alliance, elle est interprétée comme un témoignage humain rendu à l'alliance et à la vérité divines. Ce témoignage humain de la révélation est faillible et limité[62].

Il est clair qu'une telle conception de la vérité et du témoignage est incompatible avec le partenariat de l'alliance tel que nous l'avons décrit. En tant que principe épistémologique, la notion d'alliance suppose que Dieu, en tant que Seigneur, parle en son propre nom[63]. Le témoignage au sens biblique est celui que Dieu se rend juridiquement à lui-même dans la relation alliancielle, avant le témoignage que l'homme lui rend[64]. Lorsque l'Ecriture révèle l'alliance, elle définit la vérité en même temps qu'elle l'affirme (puisque Dieu se rend témoignage à lui-même), et reste pleinement humaine dans son langage. Comme pour l'histoire, Dieu le Seigneur s'exprime de manière intelligible pour l'homme dans ses contextes, même si cette expression révèle une autorité qui s'exerce au-delà desdits contextes. Les paroles divines de l'alliance se conjuguent toujours au présent d'une situation historique. Ce ne sont pas d'abstraites vérités « éternelles », mais elles portent la marque de la vérité immuable de Dieu. La structure de l'alliance pose donc les conditions d'une compréhension correcte du message scripturaire : il faut garder en vue et son expression humaine et l'identité divine de celui qui communique humainement avec nous.

Si tout cela est correct, nous pouvons remettre en cause l'opposition souvent invoquée entre vérité personnelle et vérité propositionnelle. En les distinguant, on veut souvent dire que la vérité révélée n'est pas un « information abstraite ». Elle est non-propositionnelle, elle ne communique pas de contenu. Pourtant, l'Ecriture – le témoignage de Dieu, son auto-identification dans des situations humaines – porte tout entière l'empreinte de la vérité divine. Le langage biblique dans sa totalité est à la fois vrai et personnel (Dieu ne nous trompe pas) du fait même qu'il communique l'être de Dieu. La vérité propositionnelle est un aspect de la vérité scripturaire qui revêt aussi un caractère personnel, en tant qu'affirmation particulière du

---

[62] Cf J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, New York, Columbia, 1964, ch. 1.

[63] Jocz, *The Covenant*, pp. 245ss, 267ss.

[64] Cf H. N. Ridderbos, *The Authority of the New Testament Scriptures*, Philadelphie, Presbyterian and Reformed, 1963, p. 67 ; C. Trimp, « The Witness of the Scriptures », in *Jerusalem and Athens*, éd. E. R. Geehan, Philadelphie, Presbyterian and Reformed, 1971.

vrai[65]. La vérité que Dieu pose dans l'Ecriture est « inerrante » (Dieu ne peut se tromper) et l'Ecriture ne peut être déclarée faillible pour ce qu'elle n'affirme pas, ni pour le caractère limité, lié aux contingences historiques, de ce qu'elle affirme[66].

c) *L'éthique*

Le message scripturaire attribue donc au Seigneur de l'alliance le contrôle sur l'histoire et l'autorité d'une communication. Mais il est aussi l'expression concrète de la *présence* de Dieu par la Loi. Il enseigne, par elle, comment vivre dans l'alliance. Face à la présence de Dieu, il définit le peuple que la communauté est appelée à devenir. Programme de l'alliance, la loi biblique réalise la synthèse de l'exigence divine, liée à la nature souveraine de Dieu, et des situations historiques. Au sujet des différences entre les lois de Dt 12-26 et celles d' Ex 20-23, J. Blenkinsopp écrit : « Il ne saurait en être autrement, puisque la loi entend être adaptée aux situations présentes, et que celles-ci changent avec le temps. Cependant, en Israël, le fait de reconnaître la nécessité d'une adaptation s'est trouvé tempéré par le besoin de relier la loi – *prise comme un tout* – à certains événements aux travers desquels l'on pouvait discerner la présence et l'action de Dieu. C'est pourquoi toutes les lois sont supposées remonter à l'auto-révélation du Dieu d'Israël au Sinaï. »[67] Il s'agit là encore, dans l'Ecriture, de concilier la vision de la nature immuable de Dieu, et de son opposée, celle de l'homme et des réponses diverses qu'il est appelé à donner en fonction de ses différents contextes. Une éthique authentiquement humaine ne peut jamais se contenter d'être « en situation ». Elle doit se conformer à l'Ecriture en articulant aux situations diverses l'unité de principe propre à la nature de Dieu.

Résumons-nous. la structure alliancielle implique le caractère divin de l'Ecriture en tant qu'expression du contrôle que Dieu exerce, de son autorité et de sa présence. Source de l'alliance et de la parole biblique qui en est le corollaire, Dieu interprète l'histoire, définit le vrai, distingue ce qui est juste de ce qui est mauvais. L'Ecriture nous dit donc ce que sont l'histoire, la vérité, l'éthique et c'est d'elle que nous

---

65 P. Helm, *The Divine Revelation*, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1982, pp. 33ss.

66 C'est un point que J. Barr manque totalement en voulant tirer argument des contradictions dans l'Ecriture. Cf *Fundamentalism*, pp. 308ss.

67 J. Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament*, Oxford, University Press, 1983, p. 77.

apprenons leur vraie nature. Et pas de notre raison, ni de notre expérience. C'est *grâce à* l'Ecriture que nous connaissons ces réalités et pour les penser ou les expérimenter de manière authentiquement humaine, nous devons accepter l'*a priori* de Dieu.

Nous avons bien souligné toutefois la forme pleinement humaine du message scripturaire. Cela signifie que tout ce qui y exprime la souveraineté de Dieu reçoit une forme humaine. Les normes, les vérités, les actes divins sont présentés selon un registre adapté. Il faut distinguer sans les séparer le contenu et l'expression si l'on veut évaluer exactement la nature humaine de l'Ecriture.

2. L'alliance, l'Ecriture et la réponse humaine à la révélation

Dans un précédent paragraphe (II,2), nous disions que les actions de l'homme trouvent leur cadre dans le programme divin de l'alliance. Nous pouvons aborder maintenant le rôle que joue la réponse humaine à la révélation. Il y a en gros deux opinions majoritaires à ce sujet. L'une parle plutôt d'événements de révélation, dont le témoignage biblique constitue le commentaire. Son exactitude est facultative, et la foi constitue la condition préalable à ce compte-rendu. Ici, on peut parler de l'Ecriture comme de la réponse « alliancielle » de l'homme à Dieu[68]. Pour l'autre point de vue, la révélation est située du point de vue psychologique : dans la relation de sujet à sujet. Pour J. Hick, ou P. Tillich, c'est au travers de la réponse que l'homme leur donne que les événements deviennent révélation[69]. Ou, pour le dire comme J. Macquarrie : « Celui qui reçoit la révélation voit désormais les mêmes choses *dans une perspective nouvelle.* »[70]

Il est évident que ces interprétations n'ont pas grand chose à voir avec ce que nous appelons la réponse humaine à l'alliance divine. L'Ecriture n'est pas la réponse de l'homme à un événement historique ou psychologique. Au contraire, il ressort que l'Ecriture interprète la révélation comme un acte de Dieu, « qui donne le sens indépendamment des attitudes ou des croyances humaines »[71].

Ce n'est toutefois qu'un aspect de la question. Lorsque Dieu agit et révèle le sens de ses interventions à ses serviteurs, il le fait par

---

[68] Barr, *The Bible in the Modern World*, pp. 76 ss.

[69] J. Hick, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs ; Prentice Hall, 1963, ch. 4. P. Tillich, *Systematic Theology*, Chicago, University Press, 1967, vol. 1, p. 35.

[70] Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, Londres, SCM, 1966, p. 80.

[71] Helm, *The Divine Revelation*, p. 34.

le langage, la culture et l'intelligence limitée des hommes. La révélation et sa réponse ont toutes deux une forme humaine. Aussi le facteur humain fait-il partie de la révélation. Et nous pouvons même affirmer que sans lui, il n'y aurait pas révélation. Cela ne revient pas à dire qu'il n'y a pas de révélation sans *réponse*, sans la réception de la foi. Non ! Le fait est plutôt qu'il n'y a pas de révélation sans *transmission* humaine, dans la mesure où tout ce que Dieu dit s'adresse aux hommes. La Révélation, qu'elle soit en actes ou en paroles, a besoin d'un récepteur. Les révélations divines même les plus directes ont qualité humaine dans leur langage ou dans leur forme, et utilisent les sens humains. Loin d'en être une simple pièce rapportée, l'humanité participe donc de l'essence même de la Révélation. Tout comme il y a une réponse, un partenariat de l'homme dans l'alliance, l'humanité constitue une donnée indispensable de l'échange d'information. La réciprocité entre Dieu et l'homme, propre à la structure de l'alliance, offre le modèle de la Révélation : initiée par Dieu mais accueillie par l'hommme dans ses contextes historiques.

C'est dans la personne du médiateur de l'alliance que cette expression de la Seigneurie de Dieu par des moyens humains trouve son point culminant[72]. Le Christ accomplit l'humanité véritable ainsi que la dimension « alliancielle » de l'homme en pouvant devenir l'intermédiaire. C'est en tant qu'homme qu'il accomplit la volonté de Dieu. L'humanité de l'Ecriture est nécessaire, comme le Salut vient *de* l'homme-Christ et *à travers* lui. L'homme Jésus, en accomplissant le Salut, manifeste l'obéissance à la parole du Père, c'est à dire accomplit l'authentique vocation de l'humanité. C'est ainsi que les prophètes et les apôtres non seulement apportent des « vérités » au peuple de Dieu, mais encore préfigurent réellement, par leurs paroles humaines, le Messie dans son humanité. Ils portent, comme lui, leur trésor dans des vases de terre.

Cependant, le Salut vient du Seigneur : d'où la divinité du Christ. De même aussi, la parole humaine de l'Ecriture trouve son sens en révélant Dieu dans l'alliance. Cette parole prise dans tous ses aspects n'est pas une donnée accidentelle mêlée au langage divin ; elle est elle-même révélation divine[73].

Pour ce qui est de la *réponse*, l'alliance laisse, de par sa structure même, une vaste marge de manœuvre aux actions humaines ; elles font

---

[72] T. F. Torrance montre combien cela est fondamental dans *God and Rationality*, Oxford, University Press, 1971, pp. 137-149.

[73] Cela n'est pas du docétisme, contrairement à ce que l'on dit souvent. Cf. les remarques de T. Gorringe, « In Defence of the Identification : Scripture as Word of God », *SJT* 32/1979, pp. 303ss.

partie de la révélation biblique. Cela ressort des conditions de l'alliance. Dieu s'y montre exigeant. Il s'identifie d'abord comme Rédempteur, puis énonce des stipulations et des sanctions. Elles correspondent du côté de l'homme à l'obéissance ou à la désobéissance, à travers lesquelles il obtiendra soit la bénédiction, soit la malédiction[74]. L'histoire de l'alliance raconte la réponse de l'homme, et cette dernière est un trait de la révélation divine tout comme elle appartient à l'alliance divine. L'Ecriture nous montre la tentation d'Eden, l'adultère de David et toutes sortes de comportements scandaleux, présents dans la révélation de Dieu comme autant de réactions à l'alliance, qui révèlent eux-mêmes, indirectement, la sainteté de Dieu. C'est pourquoi la révélation n'ignore aucune vertu, aucun vice de l'homme[75]. Les actes humains illustrent la pédagogie de l'alliance.

C'est en ce sens que la révélation appelle une réponse humaine, sans laquelle elle reste incomplète. Dieu révèle le bien et le mal sur un registre humain, et par rapport aux conditions de l'alliance. L'histoire biblique révèle simplement comment l'alliance de Dieu a été mise en œuvre dans la vie de son peuple, culminant en Christ. Elle dévoile ainsi l'indignité de l'homme et le renouvellement par Dieu, en Christ, de la nature humaine.

3. L'alliance et le statut écrit de la Parole

Selon Paul Ricœur, l'Ecriture est éloignée de deux étapes de l'événement du Christ. Le Kérygme nous atteint sous la forme de textes morts que nous avons à ramener à la vie, à transformer en la Parole vivante qui rend témoignage à l'événement fondateur de la Révélation[76]. La parole vivante meurt dans le langage de l'écrit. Dans ces conditions, il est impossible de parler d'auto-interprétation des Ecritures selon l'analogie de la foi, à la manière des Réformateurs. Voilà une position qui ne peut que stimuler la réflexion sur la fonction du document écrit au sein de l'alliance.

Jusqu'à présent, plusieurs de nos remarques tendaient à montrer que l'alliance et l'Ecriture sont de même nature. « Si l'œuvre du Salut présente, à sa racine, la forme d'une alliance, alors tout son

---

[74] D'où le schéma classique stipulation, promesse, réponse et accomplissement de la promesse. Cf Murray, *Collected Works* 4, p. 234, et H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, Gd Rapids, Eerdmans 1978 (1e éd. 1950), pp. 386ss.

[75] Levie, *The Bible, Word of God in Words of Men*, pp. 231ss.

[76] P. Ricœur, *Le Conflit des Interprétations*, Paris, Seuil 1969, pp. 373s.

développement doit forcément lui correspondre et se déployer selon un mode allianciel. »[77] Et nous pouvons même aller plus loin : c'est la structure même de l'alliance qui semble imposer la nécessité de documents écrits. Il était dans la nature des traités d'être couchés par écrit. Ces documents, écrits, revêtent une autorité canonique et engagent les parties en présence[78]. Pour D.J. McCarthy, « la parole joue un rôle central aussi bien lors de la proclamation du souverain - les traités sont présentés comme sa parole même- qu'à l'occasion du serment prêté par le sujet. »[79] C'est pourquoi le texte du traité est un document qui témoigne du serment du vassal, serment attestant l'autorité du seigneur. Il s'agit de « l'enregistrement d'allégeance du vassal… d'un témoignage sacré rendu à son engagement. »[80] Lors de l'application de l'alliance, ce document canonique témoigne en faveur du Seigneur et à l'encontre du peuple.

Différents registres de la littérature biblique décrivent l'alliance en action comme un défi de Dieu et une réponse humaine. En pratique, ils constituent de vigoureuses affirmations de la relation d'alliance et une exhortation à en vivre[81]. Ces développements littéraires, qu'ils soient de nature historique, prophétique ou sapientiale sont fondés sur le caractère *légal* de la relation de réciprocité Dieu-homme, elle même transposée par écrit. Certains aspects de la vie dans l'alliance sont susceptibles de faire l'objet d'un compte-rendu, puisque le fondement de l'alliance est déjà, lui-même, un texte écrit. A cet égard, l'A. T., « bien que recueil de livres écrits par des auteurs humains, constitue un livre unique, au rang d'Ecriture. »[82]

Dans l'A. T., les synonymes de *berit* attestent cette corrélation entre alliance et document écrit. Le serment qui scelle la relation est enregistré sur des « tables du témoignage », ce dernier étant synonyme d'alliance, ainsi que le prouve l'usage qui en est fait pour désigner l'arche du Seigneur. Rien d'étonnant, donc, à ce que « parole » soit un équivalent « d'alliance » dans certains passages[83], de même d'ailleurs

---

[77] Vos, *Redemptive History*, p. 252.

[78] Craigie, *Deuteronomy*, p. 33.

[79] Selon McCarthy (*Treaty and Covenant*, p. 185), dans le deuxième discours de Moïse (Dt), l'alliance, qui revêt la forme d'un traité, lie les partenaires par « un engagement fondé sur un serment » (cf. p. 157).

[80] Kline, *The Structure of Biblical Authority*, p. 90. *T. D. O. T.*, vol. 2, p. 279.

[81] McCarthy, *Treaty and Covenant*, p. 15. Selon Kline, l'émergence des écrits canoniques coincide avec l'établissement du Royaume (*ibid.*, pp. 35, 37).

[82] Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, p. 33.

[83] Dt 9,5 ; cf 8,18 ; Ps 105,8 ; Os 10,4 ; Ag 2,5.

que les termes hébreux désignant le « conseil »[84]. Plusieurs fois, l'alliance est assimilée à la *torah*, parfois avec la précision : « Paroles de la loi écrites dans le livre. »[85] D'autres mots servent à désigner l'alliance comme commandement écrit[86]. En Dt 33,9s, l'énumération rapide de *berit* – alliance, '*Imrah* – parole, *mispat* – coutume, et *torah* – loi montre la proximité dans l'écriture des notions d'alliance et de texte.

On peut difficilement nier que l'apôtre Paul ait eu cela à l'Esprit en II Co 3,14. En parlant de « lecture de la vieille *diathèkè* », Il identifie les documents de l'A. T. avec les dispositions de Salut alors en vigueur. Paul substitue à l'institution alliancielle le texte par laquelle elle est opérante[87]. Quant à savoir s'il ne parle que du Pentateuque ou de tout l'A.T., la question reste ouverte. Quelle que soit la réponse, Paul identifie le texte au sens large à l'alliance[88]. Cette corrélation porte implicitement l'idée qu'une nouvelle alliance comportera de nouveaux textes canoniques[89].

Ces éléments nous empêchent de reléguer le texte de l'Ecriture à une place secondaire. Le texte constitue l'alliance, et par là-même possède une validité permanente. Les alliances du Sinaï et des plaines de Moab n'ont pas seulement été conclues avec les personnes présentes, comme l'attestent clairement Dt 5,2s et 29,14s[90]. Les chrétiens se trouvent aujourd'hui face au Christ comme les israélites à Moab face à la théophanie originelle du Sinaï. Ce n'est pas en voyant le Christ ou en écoutant sa voix que nous sommes mis en présence de l'alliance, mais par le document qui l'établit (II P 1,12-21).

Aujourd'hui comme jadis, on ne peut enfoncer un coin entre les aspects personnels et textuels de l'alliance, pas plus qu'entre l'humain et le divin, ni entre révélation directe et révélation indirecte. Si nous

---

[84] Ps 25,14 ; Es 30,1.

[85] II R 22,13 ; 23,3s ; Ps 78,10 ; Es 24,5 ; Os 8,1 ; Ml 2,8.

[86] Lv 24,8s ; Dt 33,9 ; I R 11,11 ; II R 17,13 ; Es 24,5 ; Ps 50,16 ; 105,10.

[87] Vos, *Redemptive History*, p. 408.

[88] Kline, *The Structure of Biblical Authority*, p. 45. I M 1,56s désigne l'Ecriture sous l'appellation collective « les livres de la loi » ; quand il s'agit d'un livre particulier, il est mentionné comme « livre de l'alliance ».

[89] Gunneweg, *Understanding the Old Testament*, p. 36. J. Carmignac, « II Corinthiens 3,14 et le début de la formation du N.T. » , *NTS* 24/1978, pp. 384-386. Cf. aussi P. Jones, « The Apostle Paul : Second Moses to the New Covenant Community », in *God's Inerrant Word*, éd. J.W. Montgomery, Minneapolis, Bethany, 1974.

[90] Robertson, *The Christ of the Covenants*, pp. 35s, et Beauchamp, « Propositions », p. 176.

sommes vraiment à deux étapes de distance de l'événement du Christ, comme l'affirme Ricœur, il *n'y a pas* d'alliance entre Dieu et nous.

CONCLUSION

De ce que nous venons de dire au sujet du caractère allianciel de l'Ecriture et de la relation, telle que nous l'avons décrite, entre ses éléments humains et divins, deux conséquences peuvent être tirées. La seconde concerne la façon biblique, ou « alliancielle », de vivre. Elle a plus d'importance que la première, qui a trait à notre façon d'utiliser la Bible et se trouve donc nécessaire à la seconde. L'exégèse actuelle est d'une incroyable technicité, et peu nombreux sont ceux qui en maîtrisent l'extrême complexité. N. Guillemette n'a pas répertorié moins de cinquante techniques à l'intérieur des sciences exégétiques, synchroniques ou diachroniques[91]. On a naturellement tendance à imaginer que ce qui est technique est nécessairement scientifique. Ce n'est pas le cas. Le rabot le mieux affûté peut aller à contre-fil du meilleur bois. De même, on peut employer les meilleures techniques sans tenir compte de l'objet auquel on les applique. Ce n'est pas de la vraie science, et les résultats n'ont rien à voir avec de vraies connaissances.

Le problème herméneutique, au sens le plus large, est aujourd'hui le suivant : c'est en dehors du champ théologique, dans les sciences humaines et celles de la nature, que l'on a mis au point les outils techniques de l'exégèse. Et ce, tout au long d'une période où la foi chrétienne connaissait une crise de plausibilité. Le défi actuel ne résulte pas d'un déficit de réflexion sur la *conception dogmatique* de l'Ecriture. Non, ce que l'on a rarement étudié, c'est la question : quelles méthodes et techniques d'interprétation sont compatibles avec l'Ecriture ? Question qui devient bien embarrassante lorsque l'on considère l'Ecriture comme expression de la structure l'alliance entre Dieu et l'homme.

Il est, sans doute, très tentant de se rallier à l'opinion courante : les techniques humaines des méthodes exégétiques n'ont d'*a priori* ni négatif ni positif à l'égard de l'Ecriture, en tant que parole de Dieu. « Si l'examen attentif de la Bible sur les plans littéraire et historique suggère qu'elle a acquis sa forme actuelle par des processus humainement explicables, cela n'implique pas qu'elle n'est pas aussi la

---

[91] N. Guillemette, *Introduction à la lecture du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1980.

Parole de Dieu. Même si certaines solutions aux problèmes critiques semblent incompatibles avec toute théorie de l'inspiration et de l'autorité biblique, la majorité d'entre elles restent neutres. »[92]

Voilà qui dément l'accusation de « conservatisme outrancier » lancée par James Barr à certains exégètes évangéliques[93]. Ce que Barr ne dit pas, c'est que leur attitude n'est pas conservatrice par principe, mais vise plutôt à mettre leurs conclusions en accord avec le caractère fondamental de l'Ecriture. Cela ne consiste pas en un tour de passe-passe, mais se trouve justifié à la lumière d'un présupposé. Celui qui consiste à envisager l'Ecriture comme un tout. Ce que l'on pourrait reconnaître plus franchement, c'est que certaines revendications de neutralité en exégèse sonnent d'une façon bizarre. Si des solutions aux problèmes critiques ne s'avèrent pas « neutres » par rapport au statut de l'Ecriture, c'est parce qu'elles sont incompatibles avec ce dernier. Il ne s'agit donc pas ici de n'importe quelle sorte de neutralité, mais en fait de compatibilité avec l'Ecriture. En quel sens cette compatibilité peut-elle être vraiment « neutre » ?

C'est à propos de la compatibilité des *méthodes* avec la nature alliancielle de l'Ecriture qu'il faudrait davantage réfléchir. Si le modèle allianciel s'avère pertinent pour la Bible, nous ne pourrons nous satisfaire d'une approche exégétique qui travaillerait, dans un premier temps, avec des méthodes humaines « neutres » pour ajuster ensuite les résultats obtenus à la perspective de l'élément divin de l'Ecriture. En réalité, ces outils humains doivent être pensés d'un bout à l'autre en relation de réciprocité avec la primauté divine présente dans l'alliance comme dans l'Ecriture.

C'est le talon d'Achille de la théologie évangélique que de n'avoir trop souvent pas tiré les conséquences de la réciprocité alliancielle pour l'emploi des méthodes utilisées dans l'approche de la Bible. Il en résulte une tension croissante entre les résultats exégétiques, reconstructions humaines, et le statut divin reconnu à l'Ecriture.

Quels *principes* seraient appropriés à une conception alliancielle de l'Ecriture ? Comment s'appliqueraient-ils aux techniques logiques, historiques, textuelles utilisées dans l'interprétation ? Une telle enquête méta-théologique nous ne

---

[92] R. Nixon, in *New Testament Interpretation*, éd. I. H. Marshall, Exeter, Paternoster 1977, p. 346. Il est significatif que cet ouvrage remarquable à beaucoup d'égards, dont le sous-titre est « essays in principles and methods », ne consacre que peu de pages aux principes conduisant l'exégèse, qu'elle soit menée d'un point de vue critique ou pas.

[93] Barr, *Fundamentalism*, pp. 86ss.

donnerait-elle pas une chance de redécouvrir ce principe oublié par l'interprétation moderne, l'analogie de l'Ecriture ? A l'heure où la méthode historico-critique montre ses failles, où le « conflit des interprétations » côtoie le consensus le plus large sur la stérilité de l'attitude critique, le temps d'une Réforme herméneutique n'est-il pas venu ?[94]

Il est également devenu nécessaire, aujourd'hui, de réenvisager l'humanité dans un cadre allianciel. Et ce, à cause du besoin urgent pour notre monde d'une vie selon l'alliance. L'homme moderne n'est pas, comme beaucoup de théologies contemporaines nous l'affirment, adulte, scientifique, raisonnable, intelligent, enclin à aimer. Comme le déclarait Barth, « nous sommes plutôt des enfants gâtés, qui s'amusent, finissent par s'ennuyer et se chamailler. »[95] L'homme moderne est fier, il a foi en la science et au déterminisme. En proie à l'inflation technique et matérielle, il est imbu de fausses croyances. Sous- développé sur le plan émotionnel mais sentimentalement hypersensible.

Pour toutes ces raisons et bien d'autres encore, j'aimerais me montrer plus positif envers l'humanité de l'Ecriture que n'a pu souvent l'être la théologie moderne. Que ce soit sur les plans ontologique, épistémologique ou éthique, l'homme, partenaire de Dieu dans l'alliance, n'est pas un être relatif[96]. Lorsqu'il se met à l'écoute de Dieu, il transcende le temps, génère les cultures et devient capable d'humanité authentique. Par son humanité, l'Ecriture interpelle l'homme dans chacun de ces domaines. Elle dévoile la majesté du seul vrai Dieu, reconnu dans sa primauté, le caractère immuable et la dimension véritablement historique, dans l'alliance, de sa vérité. Elle exige des vies consacrées à la gloire de Dieu et menées dans l'intimité avec lui.

L'humanité de l'Ecriture ne s'arrête pas à l'Ecriture. Elle en part. Cette véritable humanité est révélée lorsque le message de l'alliance se communique et se trouve restitué par des vies renouvelées en « sainte obéissance », en « témoignage de la vérité de la foi et de reconnaissance à Dieu »[97]. L'humanité de l'Ecriture au sens plénier

---

[94] P. Wells, « Comment interpréter et prêcher la Parole de Dieu », in *Dieu parle !* Aix-en-Provence, Kérygma, 1984.

[95] Interview de K. Barth par F. Klopfenstein sur la Radio Suisse à l'occasion de son 80e anniversaire, mai 1966.

[96] Cf. G. R. Lewis, « The Human Authorship of inspired Scripture », in *Inerrancy*, éd. Geisler, p. 246.

[97] *Grand Catéchisme de Westminster*, Q. 32.

tient au fait que par elle, Dieu nous rend véritablement humains, puisqu'en elle il révèle l'humanité nouvelle, Jésus-Christ.

Ce sera là notre conclusion : Jésus-Christ, l'humanité, l'alliance, et l'Ecriture ont quelque chose en commun : comme *dons* de Dieu, ils portent chacun à sa manière les marques de sa Grâce.

SOUMISSION AUX AUTORITÉS ET LIBERTÉ CHRÉTIENNE
Exégèse de Romains 13,1-7

par Elian CUVILLIER,
Professeur de Nouveau Testament
à l'Institut Protestant de Théologie,
Faculté de Montpellier

AVANT PROPOS

Sans doute Romains 13 est-il un des textes les plus commentés du Nouveau Testament[1]. Aussi l'exégète doit-il rester modeste : qu'il le veuille ou non, il est tributaire d'une longue tradition de lecture, et il ne peut espérer proposer une lecture originale de ce texte qui ne s'inscrirait pas déjà dans telle ou telle ligne d'interprétation. Alors pourquoi proposer aujourd'hui un nouveau travail sur ce passage et ne pas se contenter de renvoyer aux nombreux et parfois excellents travaux parus, en particulier depuis le début du siècle ?

La raison est avant tout théologique : la foi chrétienne ne se nourrit pas de répéter un texte, fût-il inspiré, encore moins de répéter ses multiples commentaires. La foi chrétienne vit d'interpréter les

---

[1] La littérature exégétique sur ce passage est trop abondante pour que nous puissions envisager de donner ici une bibliographie exhaustive. Outre les travaux avec lesquels nous entrons en discussion au cours de notre exégèse, signalons simplement trois articles récents : J. I. H. McDonald, « Rom 13: 1-7 : A Test Case for NT Interpretation », *NTS* 35 (1989), pp.540-549; R. STEIN, « The Argument of Rom 13: 1-7 », *NT* 31 (1989), pp.325-343; S. E. Porter, « Romans 13 : 1-7 as Pauline Political Rhetoric », *Filologia Neotestamentaria* 3 (1990), pp.115-139. Parmi les nombreux commentaires de l'épître aux Romains, mentionnons également les plus récents : en français, F. J. Leenhardt, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, Genève : Labor et Fides, 1981; en anglais, C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol.2, Edinburgh : T&T Clark, 1979 ; en allemand, U. Wilckens, *Der Brief an die Römer, 3. Teilband : Röm 12-16*, Zürich, 1982.

Ecritures dans un acte constamment renouvelé de confrontation entre une situation historique donnée, celle du lecteur, et le texte replacé dans son propre enracinement historique. C'est de cette tension que peut surgir une Parole interpellante pour aujourd'hui : une saine compréhension de l'idée d'« inspiration » des Ecritures nous oblige a affirmer la nécessité de l'exégèse, comprise comme acte d'interprétation et d'appropriation des textes bibliques.

La démarche est double, et les deux aspects ne sauraient être séparés sans dommage : pas d'appropriation sans interprétation préalable sous peine de faire des Ecritures un texte magique et désincarné ; pas d'interprétation qui ne débouche sur une appropriation sous peine de voir l'exégèse s'épuiser dans une contemplation narcissique d'elle-même et ainsi perdre sa vocation première.

Tenter d'apporter des éléments de réponse à la question de la pertinence de Romains 13 en cette fin de vingtième siècle c'est ainsi s'obliger à la tâche parfois austère mais toujours nécessaire de l'exégèse. C'est à cette démarche que nous invitons maintenant le lecteur.

1. CONTEXTE LITTÉRAIRE DE ROMAINS 13[2]

1.1. Appartenant à la dernière partie de l'épître aux Romains (ch. 12-16), notre passage constitue un élément d'une série d'instructions pratiques touchant à différents domaines de l'existence (Rm 12-13) ; l'ensemble est construit selon une progression[3] qui conduit du domaine communautaire (12,3-16) au domaine politique

---

[2] L'apparat critique de la 26e édition scientifique du Nouveau Testament, *Novum Testamentum Graece* (Nestlé-Aland éd.), Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, signale neuf lieux variants sans conséquence majeure pour la compréhension du texte. Le texte retenu par les éditeurs nous paraît donc fiable.

[3] La structure que nous proposons tente de rendre compte de cette progression de la parénèse paulinienne :

12,1-2 : Exorde
12,3-13,12 : Parénèse
 -12,3-16 : La vie communautaire
 -12,17-21 : Les relations dans la société
  -13,1-7 : Les pouvoirs
 -13,8-10 : Thèse conclusive : l'amour est l'accomplissement de la Loi
13,11-14 : Péroraison

(13,1-7) en passant par le domaine social (12,17-21)[4]. La thématique pourrait se résumer ainsi : l'amour est l'extériorité, dans la vie quotidienne, de la justice de Dieu, manifestée dans la croix de Jésus-Christ (13,8-10)[5].

1.2. La délimitation de la péricope ne soulève pas de difficulté particulière :

- Le passage de la deuxième personne du singulier (12,20-21) à la troisième personne indique une généralisation anthropologique (l'exhortation de 13,1 n'a, en tant que telle, rien de spécifiquement chrétien)[6], qui correspond à l'élargissement des perspectives parénétiques.

- En aval, le v. 8 fait à nouveau intervenir une perspective explicitement communautaire (*Aimez-vous les uns les autres*). Entre temps, l'exhortation des vv. 1-7 est passé d'une interpellation générale (v. 1 : *Que tout homme* ; v. 2 : *Celui qui s'oppose*) à un impératif plus personnalisé (v. 3 : *Veux-tu. . Fais-le bien* ; v. 4 : *Si tu fais le mal*), pour revenir au *vous* communautaire (v. 6 : *C'est la raison pour laquelle vous payez des impôts* ; v. 7 : *Rendez à chacun ce qui lui est dû* ; v. 8 : *Ne devez rien à personne...*).

1.3. Du point de vue de la logique argumentative de la parénèse, il convient pourtant de noter le lien très étroit établi entre le v. 7 et le v. 8 : il s'ensuit que, dans la perspective paulinienne, le v 8 fonctionne comme principe critique des vv. 1-7. Il conviendra d'en tenir compte pour l'interprétation du passage.

De même, les vv. 9-10 constituent le recadrage de l'ensemble 12,3-13,7 où Paul utilise largement un donné parénétique traditionnel non spécifiquement chrétien. L'introduction dans la parénèse des deux concepts d'*amour* (ἀγάπη) et de *loi* (νόμος) renvoie aux thèmes

---

[4] Remarque similaire chez F. Vouga, « L'épître aux Romains, comme document ecclésiologique (Rm 12-15) », *ETR* 61 (1986), pp. 485-495, p. 494 : « Les accents propres de la paraclèse paulinienne apparaissent dans la disposition de l'exposé qui tend à l'élargissement de l'horizon de l'existence [...] jusqu'à ses dimensions civiques (13,1-7) ; Rm 13,1-7 constitue à cet égard le point culminant de la parénèse. »

[5] Dans le même sens, Vouga, « L'épître aux Romains, comme document ecclésiologique (Rm 12-15) », p. 492 : L'amour « apparaît comme extériorisation de la foi et découle immédiatement de la liberté pour laquelle Christ nous a libérés. »

[6] Remarque similaire chez U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, p. 29.

théologiques majeurs de l'épître. Ces deux termes fonctionnent donc comme principe herméneutique et critique de l'ensemble de la parénèse.

1.4. L'hypothèse a quelquefois été avancée selon laquelle Rm 13,1-7 serait une adjonction secondaire tardive[7]. Un lien étroit de ce passage avec son contexte immédiat existe cependant[8] :

- En amont, l'antithèse *bien-mal* de 13,3 fait écho à celle de 12,21 : *Ne te laisse pas vaincre par le mal* (ὑπὸ τοῦ κακοῦ) *mais sois vainqueur du mal par le bien* (ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν) ; on notera d'ailleurs que l'ensemble de la parénèse est traversé par cette thématique (cf. 12,9 : *Fuyez le mal... attachez vous au bien* ; cf. aussi 12,2 : *Ce qui est bien* ; 12,17 : *Ne rendez pas le mal* ; 13,10 : *L'amour ne fait aucun mal au prochain*).

- En aval, le lien entre les vv. 7 et 8 est établi au moyen du couple ὀφειλάς (v. 7, rendre à chacun les *dettes*) ὀφείλετε (v. 8, ne plus avoir de *dettes* vis à vis de quiconque).

- De même, en 13,4, l'expression ἔκδικος εἰς ὀργήν (*punissant en vue de la colère*) fait indiscutablement écho à 12,19 : μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες... ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ (*ne vous vengez pas vous mêmes...mais laissez agir la colère*).

1.5. Mais par dessus ces indices formels, la logique de l'argumentation apparaît assez clairement : la parénèse part de la dimension strictement communautaire (12,3-13) pour s'élargir aux relations à entretenir avec une société généralement hostile (12,14-21), jusqu'à englober la question de l'attitude à avoir vis à vis du pouvoir (13,1-7). La parénèse se recentre ensuite sur la portée théologique de l'amour chrétien (13,8-10) qui fonctionne comme principe critique et herméneutique de l'ensemble et ouvre sur la dimension eschatologique de la condition chrétienne (13,11-14).

1.6. La forme littéraire de l'ensemble 12,1-13,12 appartient au genre de la parénèse. Cette parénèse ne peut se comprendre sans l'éclairage de Rm 1,18-8,36 qui lui donne sens. Dans la première partie de son épître, l'apôtre a développé sa thèse fondamentale de la

---

[7] Parmi les défenseurs du caractère secondaire de 13,1-7, cf. J. Kallas, « Romans XIII, 1-7 : An Interpolation », *NTS* 11 (1964-65), pp. 365-374 ; voir sur cette hypothèse, le jugement négatif de Wilckens, *Der Brief an die Römer*, p. 30.

[8] Sur le lien de Rm 13,1-7 avec son contexte, cf. Wilckens, *Der Brief an die Römer* , pp. 30-31.

justification de l'homme pécheur par la foi (3,21-31). De cette justification découle la libération de l'emprise de la Loi (Rm 7) et la vie dans la liberté (Rm 8).

L'exhortation de Rm 12-13 apparaît alors comme une série d'exemples illustrant les conséquences pratiques de cette liberté pour la vie chrétienne, tant au niveau communautaire que vis à vis de la société et des pouvoirs. Le principe herméneutique de cette parénèse reste donc en amont : toute la réflexion théologique de Paul (en Jésus-Christ les chrétiens de Rome sont justifiés et ils sont libres) et en aval : les vv. 8-10 qui en fournissent l'illustration en termes éthiques (conclusion de la parénèse de 12-13).

1.7. Il est possible de rendre compte de la structure du texte de la façon suivante[9] :

a. 13,1 : formulation générale de la thèse
b. 13, 2-4 : conséquences théoriques pour les individus
c. 13, 5 : reformulation paulinienne de la thèse
d. 13,6-7 : conséquences pratiques pour la communauté
- v. 6 : exemple de l'impôt
- v. 7 : généralisation

2. CONTEXTE HISTORIQUE ET CULTUREL

2.1. Diverses tentatives ont été proposées pour expliquer la présence d'un tel morceau dans le cadre de l'épître aux Romains[10] :

- Paul serait confronté à un mouvement de sympathie zélote à l'intérieur de la communauté[11]. Aucun argument formel interne ou externe ne permet de confirmer une telle hypothèse.

---

[9] L'exercice qui consiste à proposer une structure est très aléatoire. En témoignent les multiples propositions des exégètes, parfois fort divergentes les unes des autres. Ainsi, par exemple, la proposition de Wilckens, *Der Brief an die Römer*, pp. 29-30 : v. 1a thèse ; v. 1b-2 premier argument ; v. 3-4 deuxième argument ; le v. 5 réunit les deux arguments ; v. 6, troisième argument, repris au v. 7 en une exhortation finale. De notre point de vue, la structure proposée ne rend pas compte de la logique interne du texte. Ainsi, par exemple, les v. 3-4 constituent-ils le second argument ou sont-ils une conséquence pratique du premier (si le γὰρ du v. 1b renvoie à 1a, il n'en va pas de même de celui du v. 3 !) ?

[10] Voir discussion chez Wilckens, *Der Brief an die Römer*, p. 34.

[11] Ainsi M. Borg, « A New Context for Romans XIII », *NTS* 19 (1973), pp. 205-218.

- Il lutterait contre des tendances enthousiastes conduisant les chrétiens à se désintéresser du monde dans l'attente de la fin prochaine[12] ; dans cette hypothèse, on voit mal pourquoi Paul aurait terminé sa parénèse par une allusion à la fin prochaine (cf. 13,11ss) !

- Paul inviterait les chrétiens de Rome à ne pas participer à une révolte généralisée contre une nouvelle levée d'impôt par Néron[13] ; cette hypothèse expliquerait ainsi l'aspect relativement central du v. 6 sur l'obligation de payer ses impôts qui apparaît comme une pointe possible du passage. Il faut pourtant convenir qu'aucune information dans le texte et hors du texte ne permet d'arriver à une conclusion solide en la matière.

2.2. L'exégèse doit alors se contenter du seul terrain solide sur lequel elle puisse construire un début de réponse aux questions que soulève le passage : le thème sur lequel est bâtie la parénèse de Rm 13,1-7 n'a rien de spécifiquement paulinien (cf. v. 1) . Paul a hérité du judaïsme vétéro-testamentaire *via* le judaïsme hellénistique cette conception que tout pouvoir humain a été institué par Dieu. Une formulation similaire de cette conception se trouve chez Josèphe : οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγενέσθαι τινὶ τὸ ἄρχειν ·

Car ce n'est pas en dehors de Dieu que l'autorité échoit à quelqu'un (*Guerre des juifs* II, 140)

Le contexte de cette déclaration de Josèphe n'est d'ailleurs pas sans parallèle avec le texte de Paul. Josèphe décrit les Esséniens et leur mode de vie. Parmi toutes les exigences de la vie essénienne, ceux-ci s'engagent *à garder toujours et à tous la foi promise, spécialement envers les puissants, car ce n'est pas en dehors de Dieu que l'autorité échoit à quelqu'un* . De manière similaire au texte de l'épître aux Romains, l'obéissance au pouvoir se fonde dans l'institution divine de celui-ci.

Josèphe et Paul sont ici héritiers de la conception vétéro-testamentaire (Dn 2,21, 37s ; 5,21 ; cf. aussi dans les écrits du judaïsme hellénistique, Si 17,17 ; Sg 6,3 ; cf. aussi la *Lettre d'Aristée* 219 ; de même encore dans la tradition apocalyptique, Hen 46,5 ; Bar 82,9[14]),

---

[12] Hypothèse défendue par E. Käsemann, « Points fondamentaux pour l'interprétation de Romains 13 », in *Essais Exégétiques*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1972, pp. 25-44.

[13] J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher, « Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7 », *ZTK* 73 (1976), pp. 131-166.

[14] Voir également les références au judaïsme rabbinique, chez H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, tome III, München, 5e éd. 1969, p. 303ss.

différente de la pensée grecque pour laquelle les pouvoirs humains ont une origine divine et les souverains sont fils des dieux[15].

La présence de ce morceau pourrait donc simplement s'expliquer de manière similaire à ce que nous rencontrons chez Josèphe dans sa description des Esséniens : sont pris en compte dans la parénèse l'ensemble des aspects de la réalité où les chrétiens (i. e. chez Josèphe : les Esséniens) sont appelés à vivre leur foi (la communauté, les relations interpersonnelles dans la société, les relations avec l'Etat).

2.3. Le langage utilisé par Paul semble confirmer une telle hypothèse[16]. L'Apôtre utilise ici le langage profane de l'administration de l'époque. L'expression latine *Imperia et potestates* était rendue par le grec ἀρχαι καὶ ἐξουσίαι[17]. De même l'idée d'*autorités établies* renvoie aux diverses catégories de fonctionnaires impériaux. Aux vv. 3-4, la mention d'*éloges* (ἐπαινοι)[18] accordés par l'autorité est une allusion aux félicitations officielles que recevaient certains groupes, de la part du pouvoir, pour telle ou telle action. De même encore le terme λειτουργοὶ (lit. *liturges* ; le terme désigne plus généralement celui qui remplit une fonction publique, d'où *fonctionnaires*), appartient au langage administratif de l'époque[19]. L'argumentation développée ici apparaît, quand à la forme, celle de l'idéal conservateur contemporain de l'apôtre, idéal repris par le judaïsme hellénistique et dont Paul semble se faire l'écho .

2.4. Cet idéal cadre finalement assez bien avec l'hypothèse d'une datation de l'épître vers 57, c'est-à-dire sous l'administration de Sénèque (54-62) : à cette période, la communauté chrétienne n'a pas encore subi la persécution officielle de l'empire (par Néron en 64, après

---

[15] Remarques de Wilckens, *Der Brief an die Römer*, p. 33. Sur la question de l'adoption divine du Roi en Israël, cf. R. De Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, tome 1, Paris : Cerf, 1976, pp. 171-173.

[16] Ceci a été montré de façon magistrale dans un article déjà ancien, mais qui fait toujours autorité, de A. Strobel, « Zum Verständnis von Röm 13 », *ZNW* 47 (1956), pp. 67-93 ; présentation synthétique des principaux parallèles relevés par Strobel chez Leenhardt, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, pp. 242-243.

[17] Références chez Strobel, « Zum Verständnis von Röm 13 », pp. 75-79.

[18] Sur ce thème, cf. B. Winter, « The Public Honouring of Christian Benefactors. Romans 13,3-4 and 1 Peter 2,14-15 », *JSNT* 34 (1988), pp. 87-103.

[19] Ainsi chez Aristote, *Politique* 1272a, 20 ; 1291a 38 ; 1309a, 18 ; 1320b, 4 ; également dans un sens religieux, les *services des dieux*, 1330a 12-13.

l'incendie de Rome, puis dans les années 90 sous Domitien). Si l'on tient compte en outre du fait que, encore assimilés aux juifs, les chrétiens avaient sans doute subi les conséquences du décret de Claude expulsant les juifs de Rome en 49-50 (c'est en tous les cas l'opinion de Luc, cf. Ac 18,2), on insistera également sur le souci de Paul d'éviter à l'église de Rome tout soupçon de la part des autorités romaines. Quoiqu'il en soit de cette dernière hypothèse, le livre de l'Apocalypse (cf. en particulier Ap 13) témoigne, après l'expérience des premières persécutions, d'une toute autre conception et d'un tout autre rapport au pouvoir impérial.

3. ANALYSES DE QUELQUES NOTIONS IMPORTANTES

3.1. ἐξουσίαις (*autorités*) : le terme désigne ici le pouvoir politique et judiciaire (cf. dans un sens similaire les ἄρχοντες, *les princes*, de I Co 2,8, terme que l'on retrouve en Rm 13,3 ; cf. également Tt 3,1). Rien ne permet ici de comprendre le terme comme désignant aussi les *puissances* au sens que ce terme recouvre ailleurs (puissances angéliques et,ou démoniaques[20]), ainsi en Ep 1,21 ; 3,10 ; 6,12 ; Col 1,16 ; 2,10. 15 ; I P 3,22 ; cf. déjà dans ce sens I Co 15,24 où Paul utilise le langage apocalyptique[21] : les *puissances* sont alors conçues de manière négative, ce qui ne cadre absolument pas avec Rm 13,1-7 où les *autorités* sont dites *liturges* de Dieu (cf. v. 6) ; on voit mal enfin comment Paul pourrait demander aux chrétiens de se soumettre à des puissances mauvaises que Jésus lui-même, pour reprendre le schéma apocalyptique, combat et soumet[22] ! Ainsi, les *autorités* de Rm 13,1 font écho à la terminologie administrative et politique de l'époque[23].

3.2. ὑποτάσσω (*soumettre*) : le verbe se retrouve dans un contexte semblable en I P 2,13 et Tt 3,1. Dans ces deux textes le terme est utilisé dans le cadre plus large des *codes domestiques* et indique un certain nombre de rapports de subordination :

---

[20] Ainsi O. Cullmann, *Dieu et César*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1956, pp. 97-120.

[21] Cf. Ch. Senft, *La Première Epître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1979, pp. 185-214.

[22] Voir argumentation chez F. J. Leenhardt, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, pp. 184-185, note 3.

[23] Références chez Strobel, « Zum Verständnis von Röm 13 », p. 79 note 71.

— Tt 2,5, soumission des femmes aux maris (cf. chez Paul I Co 14,34 ; deutéro-pauliniennes, Ep 5,22 et 24 ; Col 3,18) ; Tt 2,9 des esclaves aux maîtres ; Tt 3,1, soumission de tous aux autorités.

— I P 2,13, soumission aux autorités ; 2,18, soumission des serviteurs aux maîtres ; 3,1 et 5, soumission des femmes aux maris ; 3,22, anges autorités et puissances sont soumis à Christ ; 5,5, soumission des jeunes gens aux anciens.

S'agissant de Paul, il convient de distinguer chez lui le vocabulaire de l'*obéissance* choisie (ʽυπακούω) du vocabulaire de la *soumission* obligatoire ou imposée (ʽυποτάσσω)[24] :

— La soumission nécessaire à la Loi de Dieu est impossible (Rm 8,7) ; la création est soumise au pouvoir du néant (8,20) ; les juifs ne se sont pas soumis à la justice de Dieu (10,3). Cf. aussi I Co 15,27 et Ph 3,21 : tout est soumis à Christ (cf. I Co 16,16 qui exhorte les corinthiens à se soumettre à Stéphanas et à sa famille).

— L'obéissance qui conduit à la justice (Rm 6,16, 17) est opposée à l'obéissance au péché qui conduit à la mort (Rm 6,12, 16 ; cf. Rm 10,16, obéissance à l'Evangile). Voir encore Rm 1,5 et 19,26 (obéissance de la foi), Rm 5,19 (obéissance du Christ) ; Rm 15,18 (obéissance des païens) ; Rm 16,19 (obéissance des chrétiens de Rome ; cf. aussi Ph 2,12) ; cf. encore II Co 7,15 ; 10,5 et 6 ; Phm 21). L'obéissance a une dimension strictement communautaire, elle est liée à la réception de l'Evangile de la justification (une exception : II Co 9,13, qui parle de la soumission des corinthiens envers l'Evangile).

Les remarques qui précèdent semblent confirmer que le passage fonctionne en dehors de la christologie spécifique de Paul : il s'agit là d'une exhortation qui présuppose un ordre établi auquel tout le monde doit se soumettre indépendamment d'une référence précise à la foi chrétienne.

L'ensemble du vocabulaire des vv. 1-2 renforce l'impression que Paul utilise un langage juridique stéréotypé (voir en particulier les termes appartenant à la même racine : ʽυποτάσσω, τάσσω) – *ordonner* –, ἀντιτάσσω – *s'opposer* –, διαταγή – *ordre* –[25]). Dans ce contexte, κρίμα (*jugement*) ne renvoie pas au jugement divin mais à la sentence du magistrat (cf. le γὰρ du v. 3 qui renvoie aux ἄρχοντες).

---

[24] Pour Käsemann, « Points fondamentaux pour l'interprétation de Romains 13 », p. 36 : « ʽυποταγή est cette obéissance que l'on doit parce qu'on se trouve dans un τάγμα défini, par conséquent en raison de relations terrestres données, tandis que ὑπακοή désigne simplement l'obéissance en tant qu'exécution d'un ordre. »

[25] Sur ces termes et leur enracinement politique, cf. Strobel, « Zum Verständnis von Röm 13 », pp. 85-86.

3.3. ἀγαθός-κακός (*bien-mal*). Le langage que Paul utilise n'a pas ici une qualification éthico-théologique spécifiquement chrétienne mais fait écho à des textes profanes se référant à l'attitude demandée ou proscrite dans la société de l'époque[26]. Certes, il convient de noter l'insistance sur cette opposition bien-mal dans la parénèse de Rm 12-13. Mais, là encore, Paul est tributaire des notions que l'on trouve par exemple chez Philon : le chrétien, en tant que citoyen de ce monde, est lui aussi concerné, sans doute d'une manière particulière et peut-être plus pressante du fait de sa foi, par cette opposition ; il doit donc contribuer lui aussi au combat du bien contre le mal[27].

3.4. συνείδησις (*conscience*). Quoiqu'il ne s'agisse pas d'un terme majeur de l'anthropologie paulinienne, la question est bien de savoir ce que recouvre le terme dans ce contexte et à quoi se rapporte l'expression διὰ τὴν συνείδησιν (*à cause de* ou *par motif de conscience).*

La première partie de la question qui induit pour une grande partie la réponse à la seconde, se pose plus précisément de la façon suivante :

Paul se contente-t-il d'utiliser un concept existant (i. e. s'agit-il de la conscience au sens que ce terme avait dans la pensée grecque, cf. Philon et les Stoïciens[28]) ou lui donne-t-il une dimension particulière (s'agit-il de la conscience des chrétiens de Rome telle que la comprend Paul à travers sa propre élaboration théologique ?) ?

Il est clair que Paul utilise un terme de la pensée grecque (quasiment absent de la Septante, cf. Qo 10,20 et Sg 17,10) et que dans un certain nombre de cas, il se contente de l'interpréter au prisme du judaïsme hellénistique : la *conscience* (συνείδησις mais plus souvent συνοίδα) dans la pensée juive hellénistique et chez les moralistes païens de l'époque est le témoin qui accuse ou qui défend : à la mauvaise conscience, s'oppose la conscience pure, celle de l'homme qui n'a pas commis de péché[29]. Ce sens commun au monde grec et au

---

[26] Références chez Strobel, « Zum Verständnis von Röm 13 », p. 84.

[27] Dans le même sens, Bornkamm, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, Genève : Labor et Fides, 1971, p. 288 : « « bon » et « mauvais » ont ici un sens universellement valable qui ne nécessite aucune explication. »

[28] Voir références chez C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire Tome II*, Göttingen, 1978, pp. 854-858 ; cf. aussi plus précisément sur Philon, C. Maurer, συνείδησις, *Theological Dictionary of the New Testament*, tome VII (G. Kittel-G. Friedrich ed.), Grand Rapids : Eerdmans, 1971, pp. 911-913.

[29] Cf. Senft, *La Première Epître de saint Paul aux Corinthiens*, « Excursus : la notion paulinienne de conscience », p. 115 : la conscience est ici, « l'instance devant laquelle il n'est ni possible de mentir ni permis de biaiser. »

judaïsme hellénistique se retrouve chez Paul, en particulier en Rm 2,15 ; II Co 4,2 ; II Co 5,11 mais aussi en Rm 9,1 et II Co 1,12 s'agissant de la conscience même de l'apôtre.

Il convient pourtant de s'arrêter plus longuement sur un certain nombre d'emplois qui ont en commun de lier cette problématique de la conscience à la consommation de viandes sacrifiées aux idoles :

— Tout d'abord en I Co 8,7, 10 et 12 il est question de la *conscience faible* (συνείδησις ἀσθενὴς) de certains chrétiens qui, à Corinthe, ne se sentent pas libres de manger des viandes sacrifiées. Certes, là encore, Paul semble se rattacher à la pensée grecque dont il est héritier. Deux écarts sont pourtant à relever :

1. La façon dont il présente le problème suppose que la conscience n'est pas une vertu en soi, une faculté innée en l'homme dont la capacité de jugement n'est pas altérée par les contingences de la vie. La conscience appartient au contraire, pour Paul, à l'*être-devant-Dieu*[30] de chaque homme. Elle ne peut donc justifier l'homme mais relève du domaine de sa condition humaine qui est au bénéfice de la justification et avec laquelle l'homme continuera à vivre, mais libéré du poids que celle-ci faisait peser sur lui[31].

2. Le deuxième écart réside dans le parallèle établi entre I Co 8,1ss et Rm 14,1ss où Paul, pour traiter du même problème, ne parle pas de la συνείδησις ἀσθενὴς mais de la *foi* (πίστις) de *celui qui est faible* (ὁ ἀσθενῶν). Il est donc probable qu'en I Co 8 il donne au terme de συνείδησις une dimension plus spécifiquement chrétienne (en continuité logique avec la remarque du paragraphe précédant, on peut dire alors que c'est l'intégralité de l'*être-devant-Dieu* qui est concernée et donc transformée par la justification, conscience comprise). Cette perspective parait confirmée par le texte de I Co 10,25-29.

— En I Co 10,25-29 Paul oppose la conscience des chrétiens à celle des païens d'une manière assez originale :

1. Par deux fois d'abord (vv. 25 et 27), Paul affirme très clairement qu'il est permis de manger des viandes sans se poser de question διὰ τὴν συνείδησιν (non pas pour éviter de se torturer l'esprit, mais parce que la conscience, libérée par le Christ, à déclaré la question inopérante).

---

30 Cf. Senft, *La Première Epître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 115.

31 Cf. l'opinion de Senft, *La Première Epître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 115 : « En effet, la conscience, faible ou forte, assigne à la liberté de chacun ses limites, limites qui seront aussi celles de sa foi, en ce sens qu'elles définissent l'espace à l'intérieur duquel il peut et doit vivre sa vie d'homme justifié. »

2. Puis aux vv. 28 et 29 il précise : si on dit que la viande a été sacrifiée n'en mangez pas, à cause de celui qui vous a avertis (dont il faut supposer qu'il est non-chrétien, cf. v. 27a) et à cause de *sa* conscience (cf. précision du v. 29a). Paul oppose ici la conscience chrétienne (v. 29b : *ma liberté*) et la conscience du païen (v. 29c : *une autre conscience*).

3. Paul fait fonctionner la conscience du chrétien dans l'ordre de la liberté (au sens qu'il donne à ce terme, cf. v. 32). Il emploie dans ce passage de I Co 10 l'expression διὰ τὴν συνείδησιν que l'on retrouve en Rm 13,5.

De l'ensemble des remarques qui précèdent, il nous semble possible de conclure qu'en Rm 13,5 l'exhortation dépasse le simple cadre du judaïsme hellénistique mais véhicule en arrière-plan (et à la différence de Rm 2,5 et 9,1) une notion du concept de *conscience* dans une perspective plus spécifiquement paulinienne[32] : une conscience affectée par la contingence (cf. la *conscience faible* de I Co 8) mais aussi par la liberté (cf. I Co 10). Il s'ensuit alors que Paul ne pense pas d'abord ici à la conscience de tout homme mais à la conscience des chrétiens de Rome[33].

Nous pouvons répondre à la deuxième partie de notre interrogation (à quoi renvoie le διὰ τὴν συνείδησιν) et écarter deux premières hypothèses (il s'agirait d'échapper à la mauvaise conscience qui pourrait résulter d'une désobéissance aux autorités ou du devoir moral qui s'impose à l'individu d'obéir aux autorités) pour retenir une troisième : la conscience est ici ce qui permet au chrétien de s'acquitter de son devoir vis à vis de l'autorité en regardant, par delà le pouvoir humain, vers la volonté de Dieu qui a ordonné des individus à cette fonction[34]. La différence avec le judaïsme hellénistique réside en ce que ce n'est pas l'infaillibilité de la conscience mais le renouvellement de sa conscience qui assure au chrétien un tel discernement.

Si la logique de l'argumentation avait été respectée, le v. 5 aurait dû prendre en compte le parallélisme établi dans les vv. 3-4 (faire le mal et recevoir une punition, faire le bien et recevoir des louanges). On

---

[32] Cf. le développement d'une opinion similaire chez Maurer, συνείδησις, p. 917 § c. Opinion contraire chez G. Lüdemann, συνείδησις, *Exegetisches Wörtebuch zum Neuen Testament*, tome III (H. Balz-G .Schneider ed), Stuttgart : Kohlhammer, 1980, p. 724 : Paul a repris le concept directement de la philosophie populaire hellénistique sans en transformer la signification.

[33] Avis différent de Wilckens, *Der Brief an die Römer*, p. 37 : Paul parle ici de la conscience de tout homme, chrétien ou non.

[34] Ainsi, Maurer, συνείδησις, p. 916.

aurait ainsi eu quelque chose comme : *C'est pourquoi,il est nécessaire d'être soumis, non seulement à cause de la colère* (cf. 4) *mais en vue de la louange* (cf. v. 3). Or Paul opère ici un déplacement significatif, puisque le v. 5 ne renvoie pas comme on s'y attend aux vv. 2-4 mais directement au v. 1 : la conscience du chrétien le fait sortir de la logique, à la fois de la crainte du jugement et de celle de la rétribution par les bonnes œuvres, logique pourtant amorcée dans les vv. 2-4.

4. LA LOGIQUE ARGUMENTATIVE DU TEXTE

4.1. Le v. 1a formule l'impératif éthique de la parénèse : tout homme doit être soumis aux autorités établies.

Cet impératif trouve sa justification au v. 1b : ce n'est pas en raison des hommes qui les représentent mais en ce qu'elles sont instituées par Dieu qu'il faut être soumis.

Le v. 1b fonctionne dès lors comme principe fondateur et opère un déplacement de cet impératif : ce n'est pas à des hommes que l'on est soumis mais à un ordre établi par Dieu. L'homme est ainsi dépossédé du pouvoir au profit de Dieu : c'est bien le judaïsme qui est à l'arrière-plan de cette formulation[35].

Les vv. 2-3 illustrent ensuite de manière antithétique la conséquence de la thèse centrale : ceux qui s'opposent à l'autorité s'opposent à Dieu et seront jugés par cette autorité ; celle-ci n'est donc pas à craindre de ceux qui font le bien mais de ceux qui font le mal. D'où il découle que quiconque ne veut rien avoir à craindre d'elle mais au contraire recevoir ses félicitations se doit de faire le bien.

Le v. 4 tire les conséquences de ce qui précède : en tant que serviteur de Dieu, lorsque l'autorité félicite, elle est à son service pour pousser l'homme au bien ; lorsqu'elle punit, elle est à son service pour manifester sa colère. L'enjeu est ici la lutte du bien contre le mal : Dieu a institué les pouvoirs humains pour inciter les hommes au bien et les éloigner du mal.

4.2. Le v. 5 reformule alors la thèse du v. 1 et la précise au moyen du concept de conscience.

Ce qui n'apparaissait jusqu'alors que comme cadre emprunté au judaïsme hellénistique, relève désormais de la prise de conscience

[35] Bornkamm, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, p. 289 : « Comme le judaïsme pré-chrétien et contemporain, Rom. 13 qualifie d'« ordre » le pouvoir politique institué par Dieu. Les expressions grecques qui lui sont coordonnées [..] montrent dans quelle mesure ce concept domine toute l'exhortation. »

chrétienne. En effet, ce n'est pas seulement par crainte de la colère qu'il faut être soumis ou par souci de plaire (c.-à-d. le chrétien ne doit pas se situer seulement dans l'ordre du bien et du mal) mais à cause de la conscience : reconnaissant derrière les fonctionnaires impériaux l'autorité, la volonté et l'ordre mêmes de Dieu pour le monde, le chrétien agit dans un état d'esprit totalement différent du reste des hommes (il n'agit pas par crainte du jugement ni par désir d'être récompensé). Par sa reformulation de la thèse au v. 5, Paul évite ainsi d'être emprisonné dans la logique des œuvres que les vv. 2-3 développent.

L'exemple de l'impôt formalise ce « mieux comprendre » du chrétien : il ne s'acquitte pas d'une dette envers l'empereur mais accepte de se soumettre à la structure de ce monde telle que Dieu l'a établie (c.-à-d. : 1. ce n'est pas à des hommes qu'il se soumet mais à l'ordre de Dieu ; 2. l'accomplissement de cette ordonnance n'épuise pas sa vocation).

La généralisation du v. 7 (acquittez-vous consciencieusement de toutes vos obligations) est ensuite recadrée par le v. 8. Paul argumente à partir du thème de la dette (ὀφείλω) dont il recadre la signification : l'objet de la dette passe du domaine (v. 7) des catégories financières – φόρος, τέλος (*impôt, taxe*)[36] – et du domaines des rapports gouvernés-gouvernant – φόβος, τιμὴ (*crainte, honneur*)[37] – dans lesquels il convient de ne rien devoir à personne, à celui (v. 8) de l'exigence chrétienne fondamentale – ἀλλήλους ἀγαπᾶν (*vous aimer les uns les autres)* – dans lequel il est nécessaire de toujours devoir à tout le monde ! Le v. 8 opère ainsi comme principe critique : l'idéal du païen mais aussi l'observance de la Loi du juif (il faut rendre à chacun ce qui lui est dû) sont en effet réinterprétés par l'impératif éthique communautaire du v. 8 : le chrétien n'a aucune dette vis à vis de cette société (il est libre à son égard)… sinon celle qui relève de sa tâche spécifique : témoigner aux yeux du monde qu'il vit l'*agapé*, signe de son appartenance au corps du Christ (Paul est ici encore héritier du judaïsme hellénistique qui résume la Loi par le commandement

---

[36] Selon Strobel, « Zum Verständnis von Röm 13 », p. 88, ces termes désignent deux catégories de l'impôt; cf. références note 115 de son article.

[37] Il est sans doute plus simple de considérer que ces deux termes concernent, non pas Dieu, mais des hommes. L'encadrement (v. 7a et 8a) indique assez clairement que Paul songe à des individus plutôt qu'à Dieu : φόβος renvoie directement à la crainte du magistrat; τιμή quand à lui ne se rapporte jamais à Dieu dans les épîtres autenthiques (8 emplois en dehors de notre texte) ; dans les autres épîtres (7 emplois) c'est seulement dans les deux hymnes de I Tm 1,17 et I Tm 6,15-16 que le terme renvoie à Dieu.

d'amour[38], mais il comprend avant tout ce commandement comme amour fraternel, cf. Ga 5,14s). Il ne s'agit donc pas d'abord d'un devoir d'amour envers tous les hommes mais d'un devoir d'amour fraternel qui constitue un témoignage indispensable vis à vis de tous les hommes (Paul emploie πλησίον, *prochain*, lorsqu'il cite la Septante et ἀλλήλους, *les uns les autres*, lorsqu'il interprète le thème avec ses propres mots ; même phénomène en Ga 5,14-15)[39].

Les deux impératifs (celui du v. 7 et celui du v. 8) n'appartiennent pas au même domaine : l'un relève de l'antithèse bien-mal et fait du chrétien de Rome un citoyen responsable dans le monde ordonné par Dieu (la différence entre le chrétien et le païen ne réside donc pas dans le faire puisque l'un et l'autre doivent agir pour le bien contre le mal : le chrétien sait seulement : 1. qu'il n'agit pas vis-à-vis des hommes mais vis-à-vis de Dieu ; 2. que là ne réside pas sa vocation spécifique) ; l'autre relève de l'amour fraternel comme accomplissement de la Loi, donc suppose une rencontre avec le Christ, rencontre libératrice de l'esclavage de cette Loi (la différence entre le chrétien et le juif réside dans la finalité accordée à la Loi : ce n'est pas en accomplissant la Loi ou en œuvrant pour le bien qu'il trouve la justification).

4.3. Fidèle à son histoire, Paul assume son arrière-plan religieux (le judaïsme hellénistique) et culturel (le monde romain du premier siècle) mais il le réinterprète par sa réflexion théologique :

Les chrétiens de Rome sont appelés à être des citoyens comme les autres, c'est-à-dire des citoyens exemplaires qui cherchent à promouvoir le bien contre le mal en se soumettant à l'autorité établie. Le principe qui justifie cette attitude est emprunté au judaïsme hellénistique : cette autorité est instituée par Dieu, elle n'appartient pas à l'homme.

Mais loin de s'épuiser dans cette soumission la mission chrétienne est ailleurs, dans l'*agapé* spécifique dont les chrétiens doivent témoigner aux yeux du monde :

---

[38] Cf. Bornkamm, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, p. 296 : « Paul se tient à une tradition préalablement créée ; s'il est vrai qu'elle ne remonte pas de façon immédiate à la *tora* vétérotestamentaire, elle émane, par contre, du judaïsme hellénistique, qui étend le concept du « prochain », restreint dans l'Israël ancien au seul compatriote, au semblable quel qu'il soit. »

[39] Avis différent chez C. Spicq, *Agapé dans le Nouveau Testament*, tome 1, Paris, 1958, p. 260 : « Mais le μηδενί du début du verset est universel, et saint Paul va immédiatement substituer τὸν ἕτερον non moins général à ἀλλήλους. »

Le judaïsme de Paul libère les chrétiens de Rome de toute soumission aux hommes. Le christianisme de Paul les libère non seulement de l'emprise d'un quelconque pouvoir humain (*Ne devez rien à personne*) mais également de l'enfermement dans le faire (lutter pour le bien contre le mal) pour les placer devant l'impératif chrétien : le témoignage de l'*agapé* (compris comme communion fraternelle), c'est-à-dire de la justification *sola fide* .

5. SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE

5.1. Le thème de la soumission aux autorités instituées par Dieu ne fonctionne pas chez Paul comme moteur de sa réflexion mais constitue l'arrière-plan culturel et religieux dont il est héritier. Paul utilise dans le cadre de sa parénèse un lieu commun traditionnel. Il n'y a pas ici de développement d'une doctrine de l'Etat d'où découlerait une éthique chrétienne spécifique. Paul, comme ailleurs avec les tables domestiques, utilise un thème traditionnel qui illustre une pratique concrète de la liberté chrétienne telle qu'il la comprend dans le monde et à travers l'arrière-plan culturel et religieux qui est le sien[40].

5.2. De manière significative, et comme pour confirmer les remarques qui précédent, il n'y a aucune dimension christologique dans cette présentation de l'Etat comme institué par Dieu. La christologie opère en dehors de cette question précise développée dans les vv. 1-7 (elle est présente de manière implicite à partir de 13,8 qui fonctionne comme recadrage de l'ensemble de la parénèse). Aucune dimension eschatologique non plus (l'autorité du pouvoir humain n'accomplit pas le plan de salut de Dieu), ni aucune allusion aux puissances démoniaques (pas d'arrière-plan apocalyptique)[41].

---

[40] Bornkamm, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, p. 290-291 : Paul « pense avant tout, voire exclusivement, à l'existence du chrétien et non à l'institution de l'Etat comme telle ou à la question de savoir dans quelle mesure chacun des magistrats suffit à sa tâche. »

[41] Dans le même sens, Käsemann, « Points fondamentaux pour l'interprétation de Romains 13 », p. 34 : « C'est la caractéristique de notre passage qu'on ne puisse l'exploiter ni d'un point de vue eschatologique, ni d'un point de vue christologique. » Dans le même sens, Bornkamm, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, p. 288 : « Il est frappant de constater qu'il (Paul) renonce également dans la péricope en question, à toutes les motivations spécifiquement chrétiennes du comportement exigé vis-à-vis de l'Etat. Le nom du Christ ou le terme de foi n'y apparaissent nulle part. »

5.3. Comment fonctionnent alors les thèses fondamentales de la justification et de la liberté chrétienne dans le cadre spécifique d'une conception de l'état inspirée du judaïsme hellénistique ?

1. De son héritage juif, Paul retient que l'institution divine du pouvoir fonctionne comme instance critique de l'autorité humaine et permet un détachement du croyant[42] : obéir à l'autorité n'est pas soumission aux hommes mais à Dieu. De fait l'attitude du croyant n'est pas guidée par un souci de plaire ou de servilité vis à vis de l'homme, mais par la reconnaissance de l'autorité de Dieu sur la création et sur les hommes.

2. D'un point de vue spécifiquement paulinien, les chrétiens de Rome sont appelés à se libérer des contraintes qu'impose la question des relations avec les autorités en se dégageant de toute « dette » à leur égard et de toute logique des œuvres (v. 5 comme reformulation paulinienne de la thèse qui brise la logique engagée dans les vv. 2-4) : par une stricte obéissance aux règles imposées, le chrétien se dégage de tout lien moral vis à vis de l'Etat ; il fait ce qu'il a à faire et ne doit plus rien à personne… sinon le témoignage communautaire spécifique : celui de la société nouvelle qu'il est appelé à vivre avec ses frères (cf. v. 8)[43].

La conclusion des remarques précédentes pourrait être résumée par une double thèse :

---

42 Cf. Käsemann, « Points fondamentaux pour l'interprétation de Romains 13 », p. 28 : « L'autorité politique n'est ni l'adversaire, ni l'objet de l'amour. On doit lui obéir, rien de plus et rien de moins, comme à une caractéristique du monde périssable qui, en tant que telle, ne donne sur la fin aucune indication qui aille au-delà d'elle. »

43 Bornkamm, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, p. 294 : « Bien des commentateurs de Rm 13 désignent le commandement de l'amour comme le leitmotiv des recommandations pauliniennes ; ils se réfèrent à l'exhortation finale : « N'ayez des dettes envers personne, si ce n'est l'amour que vous vous devez les uns aux autres » (Rm 13,8). Puisque l'amour est, en effet, selon Paul, le décret fondamental de la nouvelle existence chrétienne (cf. déjà Rm 12,9ss.), les rapports du croyant avec l'Etat ne peuvent sans doute pas en être exempts. Néanmoins, nous ne devrions pas introduire l'amour comme leitmotiv authentique là où il s'agit de la soumission, du comportement civique, de mesures administratives, de probité, de tribut, d'impôt et de respect. Paul conçoit plutôt la vie politique comme le domaine où il s'agit de ne pas être en reste, et de ne pas s'empêtrer dans des engagements non tenus. Il convient de s'acquitter rapidement et avec exactitude de nos obligations, afin d'être libérés pour le devoir d'amour qui n'a pas de fin et qui surpasse ce monde éphémère et ses exigences – voilà l'objectif de l'exhortation paulinienne. »

a. Ce qui fait le cœur de la théologie paulinienne fonctionne en dehors de Rm 13,1-7.

b. La façon dont la question du rapport à l'Etat est traitée dans cette péricope illustre de manière exemplaire les conséquences éthiques de la réflexion théologique paulinienne !

5.4. D'une certaine manière, l'attitude chrétienne que Paul construit vis à vis de l'Etat n'est pas très éloignée de celle qu'il développe en I Co 7,17-40 vis à vis de la question de l'esclavage et du mariage : la soumission aux autorités (Rm 13,1-7) et le « demeurer dans l'état où vous avez été appelés » (I Co 7,24) loin de fonctionner comme exhortations au conservatisme social, sont à entendre comme des appels à être libéré de toute contrainte vis à vis des hommes (Rm 13,8 : *Ne devez rien à personne* ; I Co 7,23 : *Ne devenez pas esclaves des hommes*), dans la perspective de la vocation chrétienne spécifique (Rm 13,8 : *... sinon de vous aimer les uns les autres* ; I Co 7,32 : *... le souci des affaires du Seigneur*).

6. ROMAINS 13 AUJOURD'HUI : UNE PISTE POSSIBLE

6.1. Reste maintenant pour l'exégète, et pour le croyant, la tâche peut-être la plus délicate : celle de l'appropriation du texte. Nous n'avons pas la prétention de fournir ici une quelconque interprétation autorisée en la matière, laissant le lecteur continuer jusqu'au bout la démarche qu'il aura commencée avec nous. Cependant, nous ne voulons pas non plus nous dérober à ce qui reste, nous l'avons dit, une des tâches essentielles de l'exégèse. Aussi proposons-nous une piste possible d'appropriation de Romains 13.

6.2. L'actualité de ce texte réside pour nous dans l'articulation qui se fait jour entre foi chrétienne et vie dans le monde. Précisons pourtant : quant à l'aspect formel, le discours de Paul est historiquement marqué (peut-être Paul ne se serait-il pas exprimé de la même manière après la persécution de Néron) . Ce que dit Paul ne peut donc être immédiatement transposable dans notre situation contemporaine. Une telle appropriation de Romains 13 qui s'en tient à l'aspect formel du discours est malheureusement fréquente. Le prix à payer fut trop important dans un passé récent pour que nous restions silencieux face à ce qui serait, au nom de l'Evangile, une invitation à la soumission servile aux pouvoirs, s'accompagnant d'une indifférence aux questions politiques.

6.3. C'est bien entendu sur le fond que Paul nous paraît pertinent. Se dégage en effet dans son propos une anthropologie qu'il convient de méditer. De mon point de vue, ce texte invite les chrétiens à une double démarche :

1. D'une part, il les invite à vivre jusqu'au bout leurs engagements politiques, syndicaux, professionnels ou autres. Citoyens de ce monde, avec leurs frères en humanité, les chrétiens sont appelés aujourd'hui à de multiples engagements (qu'il s'agisse d'une collaboration ou d'une résistance à tel ou tel gouvernement ne change rien au fond du problème). Pour se situer dans la logique de Paul, on pourrait dire alors qu'ils sont appelés, au nom de leur foi, à assumer complètement ces engagements, pour autant qu'ils aient comme finalité le bien commun à tous les hommes.

2. Cependant, ces engagements multiples, le chrétien est appelé à les vivre dans la liberté : liberté critique par rapport à lui-même et par rapport au monde, liberté qui lui permet de ne pas voir sa vocation s'épuiser dans un faire généreux ou un dire idéologique. En effet, Romains 13 invite également les chrétiens à ne jamais confondre leurs engagements personnels avec l'Evangile. Celui-ci appartient à l'ordre d'une vocation spécifique que chaque chrétien est appelé à vivre en communion avec tous ses frères en Christ (fussent-ils engagés politiquement dans une voie différente de la leur). La spécificité de cette proclamation, par rapport à tous les autres engagements auxquels nous pouvons être appelés, la première partie de l'épître aux Romains nous en donne la substance à travers l'Evangile paulinien de la justification du pécheur par la foi.

QU'EST-CE QUE LA VÉRITÉ ?

Réflexions sur un livre de Jean-François Kahn

Par Philippe MALIDOR, journaliste, correspondant de Radio-Réveil

« Pilate lui dit : Qu'est-ce que la vérité ? » (Jn 18,38)

Philosophie concrète, pratique, incisive, corrosive, truculente, et parfois contestable : ainsi peut-on caractériser le livre de Jean-François Kahn : *Esquisse d'une philosophie du mensonge*[1]. Cet ouvrage est bien dans la veine du directeur de *L'Evénement du Jeudi* : l'homme est habitué à prendre quelques risques ; il ne se dissimule jamais derrière un ton universitaire faussement neutre. Il sait oser se tromper. Je commencerai donc par lui rendre un hommage appuyé pour la qualité de son essai. En fait d'« esquisse », c'est presque une somme (en tous cas, celle de vingt-deux ans de recherches et de réflexion personnelles).

Pourquoi, dans une revue de théologie, consacrer un gros article au livre d'un auteur qui ne fait pas mystère de son mécréantisme ? Eh bien, peut-être parce que, précisément, Jean-François Kahn est un libre-penseur. Non que je le croie affranchi de toutes chaînes de pensées – lui-même dissipe toute illusion à cet égard. Seulement, non intimidé par une révérence ou par une référence au sacré, Jean-François Kahn pourfend ici et là, et retourne le fer dans la plaie.

Et notamment dans celle des religieux. Mais alors, serions-nous donc, nous les croyants, agents du mensonge, alors que nous annonçons la Vérité ? Mentirions-nous donc par passion de la vérité ? Voire…

---

[1] Flammarion, 1989, et Le Livre de Poche. Toutes les citations de Jean-François Kahn sont en italiques. Les références sont données dans l'édition du Livre de Poche.

Dans cette brève étude, je me propose de résumer la pensée de cet homme qui nous observe de l'extérieur avec un certain irrespect ; pour peu qu'on le prenne au sérieux, voilà un salutaire décapage.

Mais dans le même temps, je ne laisserai pas Kahn s'en tirer à si bon compte. En effet, cet anti-positiviste se comporte de fait comme un positiviste, étranger à toute spiritualité, et pour le moins susceptible de parfaire ses connaissances bibliques. Ce qui n'annule pas, malgré ses abus et ses inexactitudes, la pertinence de son propos. *Rien de ce que je pense ne doit échapper à la contestation*, écrit-il (p. 415). Dont acte.

LE MENSONGE AU SCANNER

Le péché impuni

Qu'est-ce que mentir ? C'est affirmer quelque chose de faux en sachant que c'est faux, définit Kahn (p. 31). Pourtant, ce péché bénéficie, bizarrement, d'une impunité très solide. Peut-être parce que, pour détourner Saint Paul, quelque autre péché qu'un homme commette, celui-là n'est pas utile à la société. Politesse, diplomatie, discipline de parti, raison d'Etat : le rapport à l'autre prime sur le rapport au vrai. Au point qu'on voit même se développer actuellement la politique du « mentir vrai ».

Mais pour qui veut s'en tenir au vrai, surgit un autre problème : celui de la tolérance. Quand on croit qu'une chose est vraie, tolérer la proposition inverse revient à laisser droit de cité au faux, avec un risque de dérapage vers un relativisme généralisé[2] ; *et donc, puisque je m'interdis de dénoncer cette erreur* (je me condamne) *à un mensonge par omission* (p. 42).

Renforcer le bouclier

D'autre part, puis-je me prévaloir d'une perception neutre de la vérité ? Ma tournure d'esprit n'est-elle pas elle-même mensongère par anticipation ? *On appelle « objectivité »*, remarque Jean-François Kahn, *ce qui consiste à mettre sur le même plan un mensonge qui vous séduit et une vérité qui vous dérange* (p. 46).

---

[2] Un des symptômes de la modernité brillamment analysé par Os Guinness dans « La Mission face à la Modernité » (*Hokhma* n° 46-47, pp. 79-113).

Le mensonge – l'auteur insiste beaucoup sur ce point – apparaît donc largement comme un phénomène d'auto-protection. L'enjeu est beaucoup plus sérieux qu'il n'y paraît de prime abord. Car il faut bien croire à quelque chose, y compris à ses propres mensonges, sous peine de sombrer dans la folie, sous peine de céder à un effondrement mental : par exemple, *au tréfonds de moi-même, je sais bien qu'il y a plus d'espèces animales sur la planète que la célèbre Arche de Noé n'a jamais pu en contenir ; mais le reconnaître, se l'avouer, revient à fragiliser toutes les autres références à une lecture littérale de la Bible* (p. 53)[3]. De même, dès lors que je cesse de croire que le nègre est de race infra-humaine, l'esclavage me devient (logiquement) intolérable. L'éventuelle erreur initiale deviendrait, si je persiste dans mon opinion, *un mensonge qui fait en sorte de s'ignorer* (p.53). Certains mots-réflexes, certains slogans[4] servent à cette auto-protection : la « pacification », le « monde libre » déguisent, dans le colonialisme, de véritables opérations de guerre, et dans le fascisme des régimes autoritaires. Il s'agit là de mensonges de référence, travestis sous des dehors « avalables ».

Paroles de vérité

Caricature que tout cela ? On pourrait le dire, si ces mensonges de référence ne s'alimentaient pas de vraisemblances. Dans les deux exemples que j'ai retenus, la pacification ne peut-elle apparaître comme l'œuvre de la civilisation contre la guérilla de peuples socialement immatures ? Et le monde libre ne l'est-il pas par opposition à l'étatisme communiste, à sa rigidité bureaucratique et à son dirigisme économique ? C'est ainsi que, de proche en proche, à coups d'erreurs puis de mensonges plausibles, on en arrive à édifier tout un système mensonger : une idéologie.

Cette édification du mensonge n'est pas un accident banalisé à force d'être répété ; elle appartient à la nature humaine : *l'histoire de la pensée se confond, pour une part, avec l'histoire des procédés intellectuels grâce auxquels l'esprit humain tient la réalité à distance et repousse ses assauts* (p. 79).

Le mensonge doit s'appuyer sur des vraisemblances, et même sur *des* vérités. Mais hélas, *le contraire d'un mensonge n'offre aucune garantie d'être une vérité absolue*. Jean-François Kahn prend l'exemple de la bataille de Waterloo : dire que Napoléon a gagné, c'est

---

3 L'exemple cité mérite considération. Lire à ce sujet le savoureux livre d'Emile Dallière : *La tour de Babel*, pp. 114 ss. (La Pensée Universelle 1976).

4 … ou certains cantiques…

un mensonge ; mais *avancer que le vainqueur fut Wellington n'est qu'une vérité relative* (p. 87).

C'est pour se rendre crédible que le mensonge doit s'appuyer sur quelques vérités. Conséquence surprenante : la vérité ne se nourrit que de *la* vérité, alors que le mensonge se nourrit de vérité*s* au pluriel.

Quant à la mauvaise foi, elle pousse à mentir ou à préférer le mensonge par refus d'admettre la vérité proférée par un adversaire. Une idée émise par un membre du RPR sera combattue par les socialistes à cause de celui qui l'émet, même si lesdits socialistes la reprennent ensuite à leur compte (comme la période de la « rigueur » l'a bien montré ; la réciproque est évidemment vérifiable).

Mentir pour survivre

Si le mensonge est comparable à une violence, peut-on lutter contre lui par la vérité ? Cette « non-violence » peut-elle faire le poids ? Kahn cite un cas saisissant de mensonge « moralement obligatoire » : *Aurait-il fallu, par exemple, concéder à Hitler ce que sa critique habile de certaines perversions de la démocratie parlementaire pouvait avoir de pertinent, alors qu'il s'agissait de la survie de la démocratie tout court ?* (p. 219)

En 1989, Kahn ne pouvait pas ajouter ceci : fallait-il accepter les conditions de Saddam Hussein pour qu'il se retire du Koweit, notamment de lier la question des territoires occupés par Israël en Palestine ? Et accorder du même coup à ce dictateur sanguinaire la cause-alibi qu'il lui fallait afin de se faire passer pour un humaniste ? Personnellement, je pense que ces deux cas historico-politiques sont ressemblants (quoique non identiques) ; mais fallait-il concéder à Saddam Hussein la dénonciation d'une vérité dérangeante ? Certes non, et pour la seule raison qu'elle émanait de lui…

Moins défendable est le mensonge par auto-protection de l'erreur. Car il ne faut pas confondre : *le mensonge n'est pas l'autre nom de l'erreur : il est l'alibi que se donne l'erreur pour se perpétuer* (p. 221). L'erreur est involontaire ; le mensonge est délibéré. Ainsi, selon Jean-François Kahn, l'invasion de l'Afghanistan par les Soviétiques a été une erreur qu'on a ensuite imposée sous forme de mensonge auto-protecteur.

Vrai-faux

Jean-François Kahn relève des inversions amusantes, qui sont inhérentes à la culture, où *la notion de vérité* [...] *n'a guère de sens*

[...]. *D'une certaine manière, Don Quichotte, Robinson Crusoé, Hamlet ou Gavroche*[5] *existent*, bien qu'ils soient issus de l'imagination de grands auteurs (p. 121). *Ces faux sont vrais*, insiste Kahn, non sans humour ; c'est dans le *réel culturel* qu'ils fonctionnent. De même quand la religion devient culturelle. Par exemple (et y compris dans le Larousse), *il ne viendrait à l'idée de personne de dire : « Vénus, dont on prétend faussement qu'elle est la déesse de l'Amour »... Depuis que le critère de sa vérité a cessé d'être théologique, Vénus est vraiment devenue la déesse de l'Amour* (p. 122). Notons au passage que nous avons peut-être là une démonstration inattendue de la fabrication des idoles, au sens biblique, ou des mythes idolâtres.

Dieu annexé

Le matérialisme est en quête d'idéal. A cette fin, il utilise diverses méthodes pour l'annexer et, finalement, pour mettre Dieu à toutes les sauces. De même que Platon liait la connaissance à la réminiscence du monde des Idées où nous aurions séjourné avant de vivre en notre corps, St Augustin dit qu'apprendre, c'est se souvenir de Dieu. Par conséquent, tout ce qui, dans la recherche, ne cadrerait pas avec l'idée (ou le « souvenir ») de Dieu sera censuré. Jean-François Kahn parle même à cet égard d'une *nuit intellectuelle qui s'abattra sur le bas Moyen-Age. Le règne institutionnel du mensonge* (p. 149). Plus loin, il écrit : *Galilée prouve Dieu par Galilée. Pour lui, connaître c'est comprendre. Et comprendre, c'est retrouver l'explication de l'origine divine que la pensée porte en elle.*[6] Dieu est aussi le bouche-trou de la science ; il est *la part illimitée de vérité qui reste à connaître* (p. 153). Lorsque je ne sais pas, *j'ennoblis philosophiquement cette vacance*, en l'appelant Dieu (p. 154).

Vers la vérité sur des bases mensongères

Spontanément, on a tendance à croire que la quête de la vérité ne peut se baser que sur la vérité. Pourtant, nombreux sont les exemples de vérités découvertes sur la base d'un mensonge, ne serait-ce que parce que notre connaissance est partielle (comme dirait St Paul) et de surcroît souvent fausse puisque, comme Kahn a raison de le souligner,

---

[5] J'ajouterais Tintin et Astérix.

[6] Descartes raisonnera de même et expliquera le brouillage de l'erreur par la vilenie du « malin génie ». Pascal, lui, restera au-dessus de ces arguties et renoncera à mettre la foi en équations.

le réel nous ment (par exemple, le soleil qui *semble* tourner autour de la Terre).

C'est pour servir une religion fausse que l'astrologie hellénistique fonda la science astronomique : *Ainsi une absurdité accoucha d'une science véritable* (p. 97), au point même qu'un Grec imagina dès le IIIe siècle avant J.-C. le système de Copernic (l'héliocentrisme ; la rotation de la Terre sur elle-même et autour du soleil) !

Ce phénomène se retrouve en philosophie puisqu'une théorie ne peut s'édifier qu'en fonction de son système de coordonnées imparfait. C'est une lapalissade trop souvent ignorée qu'une hypothèse ne peut, par définition, se présenter comme vraie puisqu'elle est aspiration *vers* le vrai[7]. C'est donc qu'elle repose sur une part de mensonge non élucidé.

Au fur et à mesure des avancées scientifiques ou philosophiques, les théories s'érodent, s'écroulent, sont remplacées ou dépassées. Dans une destruction-reconstruction perpétuelle, *toutes les pensées passent à travers la pensée* (p. 170), en ce sens qu'elles en tirent leur origine (relative) et qu'elles la nourrissent (de manière tout aussi relative, d'ailleurs).

Je pense, donc je suis ? Non... Je pense, donc nous sommes (p. 171). Tout seul, je ne pourrais même pas penser. Par conséquent, je suis embarqué sur la galère « mensonge », avec toute la pensée qui m'a porté depuis des millénaires.

Vérité-moment ; mensonge-état

Le mensonge arrange beaucoup de monde ; il est même très utile pour préserver l'ordre. Le mensonge est un état qu'il convient de préserver pour défendre tout système (philosophique, scientifique, social, politique...) alors que la vérité, telle un chien dans un jeu de quilles, serait le « moment » déstabilisateur. Je me contente de mentionner cette idée qui est fondamentale dans l'ouvrage que nous étudions. Mais je la réserve pour la suite. Car il faudra bien savoir si l'Eternel, dans ce cas, peut quand même être et demeurer la Vérité – autrement dit, s'il y a un *état* de vérité en Dieu.

Le mensonge crée sa propre science. A cet égard, Jean-François Kahn n'a pas de mots assez durs contre le communisme qui a fabriqué son mensonge de A jusqu'à Z.

---

7 « La philosophie est un non-savoir », disait Merleau-Ponty.

Les statistiques et les sondages produisent aussi du mensonge (suivant le contexte, l'ordre et la formulation des questions). Sans compter que la généralisation des données s'avère par nature mensongère quant aux individus.[8]

Le réel ne se lit jamais comme un livre ouvert : il faut le décrypter, puisqu'il n'est pas neutre (le regard de l'observateur ne l'étant pas davantage). Alors, que dire de l'Histoire, et du rôle de l'historien, appelé non pas à ordonner les documents qu'il consulte, mais à débusquer le mensonge qui s'y cache, notamment derrière les textes… officiels ! Par conséquent, *le mensonge nous apprend plus que le « vrai », parce que le vrai est très relatif alors que le mensonge, une fois repéré, est, lui, totalement vrai en tant que mensonge* (p. 384). Kahn va jusqu'à dire qu'Histoire et idéologie (jusqu'au siècle des Lumières, selon lui) ne faisaient qu'un.

Centrisme révolutionnaire ?

Puisque le contact et l'observation du réel nous trompent, c'est l'abstraction de la théorie qui nous sauvera, affirme Kahn (exemples personnels de journaliste à l'appui). Mais il faut encore, une fois cette théorie bâtie, récuser la bipolarité, qui est source de mensonges, de fanatisme. Comme Galilée, expulser un centre établi pour le remplacer par un autre centre (le contraire d'un nouvel extrémisme). Einstein pensait qu'une nouvelle théorie ne naissait pas en faisant table rase des précédentes mais en les escaladant pour découvrir, comme du haut d'une montagne, de nouveaux points de vue (notons qu'Einstein, en disant cela, ne semble pas, contrairement à celui qui le cite, obsédé par les mensonges qui l'auraient précédé…).

Jean-François Kahn, conscient de ne pas échapper à l'universalité du mensonge, choisit, me semble-t-il, un scepticisme qui lui interdit de prendre parti totalement : c'est le centrisme, non pas confortable, mais révolutionnaire, en ce sens qu'il se veut prêt à se remettre perpétuellement en question, à se déplacer, voire à se saborder.

Que peut-on penser de cela ? Le scepticisme est-il la condition de l'accès à la vérité ? La certitude est-elle forcément mensonge, ou source de mensonge auto-protecteur ? C'est ce que nous allons essayer de déterminer, nous qui prétendons que Jésus est le chemin, la vérité et la vie. Au risque de nous attirer les foudres de Jean-François Kahn.

---

[8] Je crois que c'est Alfred Sauvy qui a fait cette remarque savoureuse : Dupont trompe sa femme deux fois par semaine, et Durand est fidèle. Statistiquement, ils trompent tous les deux leur femme une fois par semaine.

La religion qui entrave

A l'érosion perpétuelle des systèmes philosophiques, Jean-François Kahn oppose *la résistance des dogmes originels purement religieux,* [...] *aussi « mensongers » soient-ils* (p. 163). La philosophie, à ses yeux, sort grandie de sa perpétuelle évolution, que refuse le religieux. Et par exemple, force est bien de constater que le marxisme, aussi funeste et quasi-religieux soit-il, est en train de briser ses dogmes un à un... démarche que Luther et la Réforme attendent du Vatican depuis bientôt cinq siècles... Jean-François Kahn critique à juste titre les entraves que l'Eglise a mises dans les jambes de la science et de la philosophie, obligeant un Descartes à finasser, un Galilée à se rétracter, ou un Giordano Bruno à rôtir.

Faut-il pour autant réduire la stabilité des religions à un immobilisme obscurantiste ? Cela suffit-il à expliquer que la foi de quelques tribus de bédouins soit en passe de devenir la première religion du monde au bout de 1400 ans d'existence ? Cela suffit-il à expliquer que, malgré ses conséquences sociales désastreuses, une tradition cinq fois millénaire subsiste dans le sous-continent indien ? Cela suffit-il à expliquer que Moïse et les apôtres continuent d'être les auteurs les plus vendus dans le monde ?

Le dogmatisme et l'ancrage au sacré sont des explications un peu courtes, mais que j'aurais du mal, en l'état actuel de mes réflexions, à prolonger. D'autant plus que, croyant que nul ne vient au Père que par Jésus-Christ[9], il me paraît difficile de comprendre l'extraordinaire pérennité de religions totalement différentes et, semble-t-il, peu bénéfiques au genre humain.

Nullement en phase avec le phénomène religieux, Kahn en arrive à se contredire : rendant hommage à l'exaltation de l'individu par le christianisme alors que dans le *paganisme, (il) était un jouet des divinités ou du destin* (p. 423), il dit ailleurs, en particulier sur le panthéon gréco-romain, *que l'on pouvait faire à peu près ce que l'on voulait de ces dieux-là* (p. 249) ; d'où, selon lui, la liberté d'investigation scientifique et technologique laissée à ces païens-là. Idem au sujet des Baals qui n'auraient été que des copies conformes des humains : bagarreurs, intrigants et ripailleurs. On se demande alors : pourquoi les oracles, pourquoi les astrologues, pourquoi les sacrifices

[9] Selon des voies parfois moins simples qu'on ne le prêche souvent, comme le laisse entendre Rm 2,12-16.

et pourquoi les enfants jetés vivants dans la gueule de Moloch, si ces dieux-là étaient si dérisoires, voire risibles…

Quant à la Réforme, qui aurait *malgré elle* [...] *rendu objectivement service à la résistance anti-totalitaire en portant la division dans le camp du pouvoir* (p. 276), l'analyse là aussi est trop sommaire. Je ne développerai ici ni ce que d'excellents historiens pas toujours protestants ont écrit sur l'apport actif de la Réforme dans la Renaissance (y compris en matière de progrès scientifique), ni le thème de la désacralisation du monde et des autorités que les Réformateurs ont opérée. Qu'on se reporte seulement à l'étude de l'Académicien catholique Alain Peyrefitte dans *Le Mal Français*, critiquant sans ménagement sa propre église et attribuant résolument à l'esprit réformateur la sortie du sous-développement, « état naturel de l'humanité depuis l'origine » (le compliment sous-entendu n'est pas mince !).

La Bible : un mythe elle aussi

Parlant de l'élaboration de la Bible, Jean-François Kahn ajoute fort honnêtement : *ma culture en la matière n'est pas telle que j'en puisse juger en toute connaissance de cause* (p. 257). Je salue cet aveu, d'autant plus que nous avons tous tendance à nous prétendre qualifiés même en dehors de notre spécialité.

L'histoire de la bataille de Poitiers et l'histoire de Jeanne d'Arc relèvent essentiellement de la légende, dit Kahn en quelques paragraphes d'une cruauté à l'humour ravageur. Il en serait de même de la création : *Au commencement était le mensonge* (p. 242), l'homme n'a pas été créé. David et Goliath, c'est de la blague, etc.

Dommage que Kahn ne se tienne pas au courant des immenses progrès de l'archéologie biblique et de l'histoire comparée des peuples de l'antiquité. En ce qui me concerne, c'est aux archéologues que je dois la pierre de fondation de ma foi chrétienne. Depuis bientôt quinze ans, tout me confirme que ma confiance dans les rouleaux bibliques est bien placée.

Cela ne prouve pas, me rétorquera-t-il, même si les manuscrits sont authentiques, très anciens et très nombreux, que ce qu'ils rapportent soit vrai.

Peut-être. Si ce n'est l'extrême fidélité des copistes d'un millénaire à l'autre. Si ce n'est leurs scrupules religieux à recopier exactement ce qui leur avait été légué, au point de ne pas gommer certaines contradictions factuelles (par exemple, des différences de chiffres sur tel ou tel épisode entre les Rois et les Chroniques, ou des

divergences relativement mineures entre les évangiles synoptiques). La force de la Bible, héritage du peuple d'Israël, c'est sa fantastique capacité à l'autocritique, courageusement et miraculeusement sauvegardée au fil des siècles, comme le rappelle Alphonse Maillot. C'est sa capacité inégalée à poser des questions sans réponses, à fournir elle-même des « colles » philosophiques, éthiques, théologiques (Job, Ecclésiaste). C'est le soin qu'elle met à réunir des témoignages « en relief », en retenant non pas un, mais quatre évangélistes, de multiples prophètes et toute une équipe d'apôtres aux caractères et aux options parfois opposés.

Autrement dit, les canons vétéro et néo-testamentaires portent en eux-mêmes la capacité de détruire leurs propres mythes... en admettant qu'il y en ait.

Des auteurs nus

Jean-François Kahn remarque pertinemment que tout écrit est tributaire des « tripes » de son auteur : *Est-il indifférent de savoir que tel logicien fut un spéculateur émérite, que tel métaphysicien exerça les fonctions de pasteur protestant, que tel idéologue devint ministre, que tel moraliste était homosexuel ou qu'Auguste Comte ressentit la passion amoureuse que l'on sait à l'endroit de Clotilde de Vaux ?* C'est pourquoi *il n'y a pas de système de pensée « en soi »*. Et que le mensonge y est présent, ajoute Kahn.

Il convient donc de relativiser tout document écrit en fonction de la personnalité de son auteur. C'est là un excellent conseil méthodologique, mais qui ne doit pas faire oublier que, fort heureusement, des hommes peuvent élaborer une pensée meilleure que leur propre capacité à la vivre : « Les chansons sont souvent plus belles que ceux qui les chantent », a écrit Jean-Jacques Goldman sur la pochette d'un de ses disques.

Mais retenons volontiers la remarque de Kahn avec ses incidences négatives, et prenons deux exemples bibliques :

Dans II S 11-12 nous est racontée la tragique « aventure » que le roi David eut avec sa séduisante voisine Bath-Shéba (Bethsabée) : pour coucher avec elle impunément, n'alla-t-il pas jusqu'à faire envoyer son mari en première ligne dans la guerre contre les Ammonites ? Or, premièrement : l'auteur du deuxième livre de Samuel ne sacralise pas le roi, dont la honte est étalée à ses propres yeux par le prophète Nathan. Y a-t-il un seul épisode équivalent chez les chroniqueurs de la couronne française ? Deuxièmement : dans le Ps 51, introduit par le rappel de ces circonstances criminelles, c'est le roi David lui-même qui se repent de

son forfait, si clairement que sa confession nous parvient sur parchemin, sur papier et même sur disquette trois millénaires plus tard !

Mêmes remarques quant au roi Salomon, célébré mais aussi critiqué dans I R et II Ch. et auto-critiqué dans le très beau livre de l'Ecclésiaste. Idem pour l'apôtre Pierre, dérisoire Rambo qui s'empresse pourtant de renier le Christ à la première vague menace. Idem pour Paul, l'intégriste juif, inquisiteur criminel converti par le Christ sur le chemin de Damas.

On pourrait pareillement citer tous les prophètes bibliques, etc. Critique et auto-critique des acteurs de la Bible, exposition de leurs faiblesses, de leurs lâchetés, de leur détresse (Elie, Jérémie...) : tous les outils nous sont fournis pour faire le tri, pour pratiquer une herméneutique solide (appuyée par d'autres documents d'époque). Cette franchise et cette transparence sont contraires à toutes les traditions humaines, car elles visent à démontrer ceci : « Ce ne sont vraiment pas les hommes, surtout pas les rois, qui font l'histoire du salut. C'est Dieu qui l'assure par eux et souvent malgré eux... »[10] La Bible ne concède aucune distorsion propre à avantager l'homme. Non dictée d'en haut, comme le Coran est censé l'avoir été par l'ange Gabriel, élaborée, faut-il le dire ainsi, dans la tripe humaine par l'inspiration du Saint-Esprit, la Bible est un recueil dangereusement incarné dans l'histoire d'un peuple « à la nuque raide ».

Couacs bibliques

Peut-être est-ce cette humiliation des hommes devant Dieu qui permet au judéo-christianisme de trancher nettement entre le bien et le mal, sans risquer de tomber dans cette bipolarité qui *tend à transformer l'erreur en mensonge* (p. 227). Humainement, le danger est certain : radicaliser les antagonismes pour mieux aplatir l'adversaire, c'est mentir par occultation de tout ce qui viendrait saper *notre* vérité. A cet égard, il est tout à fait remarquable que tous les articles de la foi biblique (hormis ceux résumés dans le Credo, qui traduisent les bases les plus indiscutables du message scripturaire) butent un jour ou l'autre sur un ou deux versets qui les relativisent peu ou prou, comme si l'Eternel avait pris soin de ne pas se laisser mettre en boîte. Vous défendez l'irréversibilité du salut ? C'est bibliquement légitime, mais l'épître aux Hébreux comporte des passages terribles sur ceux qui le perdent. Vous défendez le salut par la foi seule ? C'est rigoureusement

---

10 Alphonse Maillot : *Gros Plan sur l'Ancien Testament*, éditions du Moulin 1987, p.94.

exact, mais sans les œuvres, la foi est morte en elle-même, affirme Jacques, et d'autres avec lui. On pourrait trouver d'autres exemples encore plus délicats.

La Bible ne dit pas tout et son contraire. Mais elle s'arrange toujours pour glisser le petit grain de sable qui nous poussera, soit à modestement admettre notre part d'ignorance fondamentale, voire définitive, soit à tomber dans le travers dénoncé par Kahn : passer sous silence tout ce qui affaiblirait notre théologie, gommer les versets qui nous dérangent, bipolariser par voie d'omission volontaire ou subconsciente. Mais cela, c'est le fait de l'Eglise, et plus encore des sectes. Et non des soixante-six livres de la Bible *pris dans leur ensemble.*

En effet, pour toutes les raisons que je viens de développer, je ne crois sincèrement pas que la Bible ait façonné des mythes, c'est-à-dire, selon Kahn, des histoires fictives dont les fabricants ne sont pas dupes.

L'arroseur arrosable

1) n'est envisageable que ce qui apparaît, 2) ne peut être que ce qui est déjà (p. 357). Jean-François Kahn dénonce dans cette formule l'attitude des néo-positivistes qui sévissent dans les sciences sociales, mettant l'humanité en équations, imbus de leurs techniques d'investigations soi-disant infaillibles. Or, on peut retourner cette description contre son auteur, du moins en matière spirituelle. En effet, Kahn se révèle parfaitement imperméable à tout ce qui sort du champ analysable de sa propre perception. On cherchera en vain dans cet ouvrage la moindre amorce de sensibilité au monde spirituel et, bien sûr, aux miracles. D'où la dérision avec laquelle les récits de miracles (ou de faits extraordinaires) sont traités, relégués *ipso facto* au rang de mythes, évidemment mensongers. Les tenants de la méthode historico-critique de la Bible ont ainsi été conduits à évacuer plusieurs faits fondamentaux de la Bible ; à ce sujet, Henri Blocher résume ainsi la position des historico-critiques : « Effectivement, des événements comme la résurrection du Christ, puisqu'on ne voit pas la pareille aujourd'hui, ne peuvent être pris que comme des images, que comme des fictions. »[11] Que comme des affabulations, dirait Jean-François Kahn, débarrassé des derniers scrupules des théologiens.

---

[11] *La Bible : des histoires... historiques*. Interview de Ph. Malidor. Brochure disponible auprès de Radio Réveil CH-2022 Bevaix. Voir également de H. Blocher : « Inerrance et Herméneutique » dans *Dieu parle !*, éditions Kerygma 1984.

Or, ce positivisme à la Saint Thomas constitue une des faiblesses essentielles du livre de Kahn, en ce qu'il assimile *a priori* au mensonge ce qui, dans le religieux, échappe à l'expérience humaine ordinaire.

Certes, on admettra très volontiers le caractère mensonger ou, tout du moins, faussé, des religions dont on n'est pas un adepte ! Eh bien, je serais prêt à considérer cette hypothèse pour tel ou tel livre biblique pris isolément. Seulement, envisagés dans leur ensemble comme ils doivent l'être, les livres saints se protègent mutuellement de toute dérive, de toute récupération sectaire, comme je l'ai suggéré plus haut. L'apôtre Paul avait bien flairé le danger, lui qui, se disant simple « ouvrier avec Dieu », refusait d'être suivi à titre personnel pour son enseignement (I Co 3,4-11).

Quand l'exégèse biaise

Sur le plan de l'exégèse, bien des observations de Jean-François Kahn font mouche. Et que celui qui n'a jamais esquivé de questions embarrassantes, que celui qui n'a jamais essayé de trouver *quelques rustines métaphysiques de secours* (p. 287, sic !) pour que sa conclusion tienne debout lui jette la première pierre. Certains ajoutent, d'autres édulcorent, et d'autres bloquent. Tradition catholique, libéralisme protestant, fondamentalisme évangélique : comme dit la chanson, « tout le monde ment ».

Et cela d'autant plus volontiers que les mensonges qui nous arrangent passent bien, rappelle Kahn. Le meilleur exemple, c'est l'excellente théologie des amis de Job qui, pour ne pas devenir schizophrènes, cherchent une bonne raison à sa souffrance, développent avec talent des arguments tellement valables que nous avons vite fait de les reprendre à notre compte lorsque, par exemple, on nous interroge sur la maladie, la guerre, l'existence des prédateurs dans le règne animal, etc. ![12] La logique théologique a toutes les apparences de la fidélité. Hélas, bien souvent, elle n'est tout simplement pas vraie. Et le livre de Job se termine, après de savantes considérations, sur une non-réponse à la question posée, sur une absurdité morale et théologique, sur une absence de justification de l'horrible pari entre Dieu et Satan dont Job a été l'instrument.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que cette démarche n'a pas fait école, sauf chez les penseurs et romanciers de l'absurde (à cette

---

12 *Pourquoi les gazelles, les vers de terre ou les crevettes devraient-ils subir les conséquences d'une défaillance humaine ?* demande Jean-François Kahn (p. 286-287).

différence près que l'absurde leur sert de religion, ce qui n'est pas le cas pour l'auteur de Job). Billy Graham a dit que l'Evangile n'a pas besoin de défenseurs mais de témoins. Si cette excellente remarque servait d'éthique aux docteurs de l'Eglise, l'essentiel des mensonges qui ont été proférés, des vérités qui ont été occultées et des réponses qui ont été forcées n'auraient pas existé. Il sera facile de voir la poutre dans l'œil des Témoins de Jéhovah lorsqu'on lira sous la plume de Kahn : *Les fidèles sont-ils encore dans l'erreur que déjà les grands prêtres mentent* (p. 51). Mais n'est-ce pas exactement contre ce danger que l'apôtre Jacques mettait en garde les chrétiens eux-mêmes : « Ne soyez pas nombreux à vouloir être docteurs, mes frères, car vous savez que nous subirons un jugement plus sévère. » (Jc 3,1) D'autre part, Kahn a-t-il tort de dénoncer certaines formes d'adoration qui ne sont plus *que prétexte à une exaltation auto-promotionnelle coupée de ses racines spirituelles* [...], *mensonge amnistié par l'apparence du sacré* (p. 84) ?

De même (nous l'avons vu notamment chez les amis de Job), gardons-nous de la foi-rationalisation de l'irrationnel. Toutefois, je ne suivrai pas Jean-François Kahn entièrement sur ce terrain, dans la mesure où il ressort de son livre que la foi se réduit finalement plus ou moins toujours à cela. Or, c'est plutôt lui qui rationalise tous les phénomènes spirituels surnaturels... par sa non-foi ! *Où est la place de la science quand il y a révélation ?* (p. 258) Nulle part, suggère Kahn – et réciproquement, si je l'ai bien compris. A cet égard, l'auteur ferait bien de se documenter sur la théologie moderne, toutes confessions chrétiennes confondues, qui a depuis longtemps dépassé le vieil antagonisme positiviste science-contre-foi. De Lecomte du Noüy à Serge Tarassenko, il est clair que les progrès de la science ne font nullement reculer Dieu ; nos savants contemporains, notamment Einstein, rapprochent même les deux... quand leurs travaux ne les amènent pas... à se convertir ! Combien puérile, par conséquent, cette phrase de Kahn : *Dieu est d'autant plus malléable qu'il n'existe pas. L'embêtant avec la matière, c'est qu'elle existe* (! p. 157).

Herméneutique contextuelle

Lorsqu'on étudie respectueusement un texte saint, on craint toujours de s'élever au-dessus des pâquerettes, ou de déraciner le pied de la lettre. Ce que la Bible dit, Dieu le dit, n'est-ce pas ?

Mais ce que nous avons exposé plus haut de la transmission de la pensée de Dieu par le canal humain nous met tout à fait à l'aise devant cette judicieuse et irréfutable constatation de Kahn que je répète : *Je pense, donc je suis ? Non... Je pense, donc nous sommes*

(p. 171). Impossible de concevoir une pensée sans histoire, isolée de la société ou du groupement dans lequel elle s'élabore.

Les auteurs n'ont donc pas échappé à leur contexte culturel. A nous maintenant de nous approprier l'essence de leur message dans notre contexte. Délicate opération de tamisage, où il faut distinguer le relatif de l'absolu, l'injonction personnalisée du commandement universel, le provisoire du durable, etc.[13] En effet, *un texte est toujours historique et lui-même sous-tend une histoire*, rappelle Kahn (p. 395).

Hélas, notre réflexion théologique risque à tout moment soit de déraper dans le n'importe quoi, soit de se raidir dans la crainte de l'erreur. Nous serions peut-être plus détendus sous ce rapport si nous commencions par relativiser nos propres perceptions de la pensée divine. Qu'on songe au brusque renversement de tendance qui eut lieu dans la chrétienté du IVe siècle en matière de service militaire : la conversion de l'empereur Constantin fit passer les chrétiens de l'état de minorité persécutée à celui de collaborateurs du pouvoir. C'est ainsi, rappelle le théologien mennonite Neal Blough, que, « d'une méfiance assez générale par rapport au service militaire et à la violence, on passe à la possibilité pour le chrétien de tuer dans certaines circonstances. »[14] Alors que tout acte de guerre, même légitime, entraînait, pour les premiers chrétiens, pénitences ou sanctions, on en est aujourd'hui à demander aux objecteurs de conscience de se justifier ! C'est assez dire que nombre de nos « absolus » sont pour le moins révisables ! Ce que je pense, c'est-à-dire, ce que *nous* pensons aujourd'hui, Dieu le pense-t-il ? Et de la pensée d'un David, d'un Salomon, d'un Esdras, d'un Paul ou d'un Jean, que ressort-il des voies élevées de Dieu ? Uniquement ce que la grâce de Dieu leur a permis d'entrevoir du sein de leur famille pensante (Es 55,8-9 ; Dt 29,28).

Alors, Jean-François Kahn a mille fois raison d'affirmer que toute connaissance (de quelque nature qu'elle soit) ne se fonde pas sur le réel mais sur le réel *apparent*. Les leçons de ce constat sont immenses ! Car nous avons tous une propension à croire soit que ce que nous percevons du réel est une perception objective, soit que notre interprétation de ce que nous percevons est digne de confiance, voire irréfutable. En fait, c'est notre présomption qui nous aveugle. Il est d'ailleurs très réjouissant de voir que, sur le plan scientifique, plus les

---

13 Je renvoie le lecteur à l'excellent article de René Padilla : « L'interprétation de la Parole - Réflexion sur une herméneutique contextuelle », *Perspectives Missionnaires* n° 1, CH-St Blaise, 1981. Voir aussi *Evangile, Culture et Idéologies* (Padilla, Burki, Escobar), PBU 1977.

14 Neal Blough : « Le Pacifisme évangélique », cahiers d'*Evangile & Société* 1988-89 (CEEU).

savants sont savants, plus ils savent qu'ils ne savent pas. Louis Leprince-Ringuet ramasse le tout dans une formule astucieuse : « Un savant est un ignorant dont l'ignorance présente quelques lacunes. » Lacunes que Saint Paul estimait irrémédiables en ce bas-monde, et dont l'obstacle incontournable devrait relativiser notre rapport à la vérité, fussions-nous les « tutoyeurs de Dieu » (I Co 13,12).

Mais, une fois de plus, nous devrons demander à Jean-François Kahn de tirer lui aussi les leçons de ses propres assertions : si le monde spirituel ne lui est pas apparent, cela ne l'autorise pas à le considérer comme factice, non-existant ou dérisoire.

Verrouillages réciproques

Examinons maintenant un cas exemplaire de verrouillage de la science par la religion : la question de l'évolutionnisme darwinien, dont Kahn fait un de ses principaux chevaux de bataille. Il faut reconnaître que l'Eglise n'a pas brillé par sa subtilité en la matière, se contentant d'opposer Dieu à Darwin, sans même condescendre à débattre sur le terrain scientifique.

On a beaucoup écrit sur ce sujet passionnant, parfois superficiellement ou dogmatiquement, parfois excellemment. Cet article n'est pas le lieu d'une discussion sur le fond.

Ceci étant, on constatera que Jean-François Kahn ne se montre guère original lorsqu'il procède, de son côté, à un verrouillage du créationnisme par l'évolutionnisme le plus radical. Exactement comme l'Eglise (moins les menaces de bûcher ou d'excommunication), il répudie purement et simplement tout ce qui se hasarderait à remettre un tant soit peu en cause les dogmes évolutionnistes. Affaire classée, donc : les scientifiques d'un côté, les obscurantistes de l'autre.

A sa décharge, il reste exact que (pas seulement outre-Atlantique) resurgissent quelques jeteurs d'anathèmes cherchant à imposer à leurs co-religionnaires une lecture scientifico-littéraliste du récit de la création, à l'aide d'arguments quelquefois très facilement réfutables sur la base même des textes saints.

Evoquant le fameux problème de l'œuf et de la poule, Jean-François Kahn reconnaît que l'origine de tout attribuée à Dieu est une réponse unique et simple face à une multitude de questions que l'évolutionnisme ne saurait évidemment résoudre. Mais en bon positiviste imperméable à toute notion de divinité même aux frontières de la science, il se permet d'ajouter d'un ton péremptoire : *La clarté est évidemment du côté du mensonge et l'obscurité du côté de la vérité, même si c'est évidemment l'inverse* (p. 213). Autrement dit, il est

totalement exclus que les fixistes aient un peu raison. Même avec les forts arguments génétiques, géologiques, paléontologiques et autres qui ont gagné en crédibilité ces dernières années.

Kahn oppose le mensonge-état à la vérité-moment. En matière d'évolutionnisme, aucune… évolution possible de sa pensée fossilisée : la vérité y est devenue un état bétonné ! Flagrant délit d'incohérence !

PEUT-ON DEFINIR LA VERITE ?

Sans référence ultime

Il va falloir maintenant essayer de cerner ce qu'est la vérité. Et là, présumant sans doute de mes capacités, je ne saurais me dérober à la tâche.

Kahn prétend qu'*il n'y a pas de vérité de référence* (p. 66). Dans une conception du monde qui se présente comme agnostique et même, je le crains, athée, c'est parfaitement logique : *la vérité n'est ni originelle, ni absolue par définition* (p. 113). Voilà l'anti-prologue de l'évangile de Jean, texte que nous prendrons pourtant comme… référence puisque, des quatre évangélistes, c'est Jean qui s'occupe le plus de la vérité.

Kahn propose la conception selon laquelle la vérité, par nature, serait en recherche, en marche, en mouvement, serait un moment (au sens du *momentum* latin), condamné à devenir mensonge dès lors qu'il s'établit quelque part. La vérité ne reste vraie que par instabilité et se mue en mensonge dès lors qu'elle se prétend définitive.

Sur les plans philosophique, scientifique et politique ou, pour résumer, sur le plan de l'histoire de la pensée humaine, la démonstration de Jean-François Kahn semble étayée par les faits : les visions du monde se périment et, chaque fois qu'elles refusent leur inéluctable érosion, elles génèrent la barbarie pour commencer, et le ridicule au bout du compte. L'affaire Galilée, qui sert de fil conducteur à l'ouvrage de Kahn, suffira à illustrer cela.

Nomade's land

Jacques Ellul, citant Kierkegaard, observe que le christianisme n'a pas échappé à cet écueil : en cherchant à s'imposer aux masses comme norme souveraine, « le christianisme a été aboli par sa propagation. » Ellul lui-même ajoute : « Pour le salut comme pour la foi, comme pour la liberté, […] avec Dieu, l'affaire n'est jamais faite.

Je ne suis jamais installé. »[15] La vie spirituelle chrétienne serait donc parfaitement inconfortable et constamment paradoxale puisque l'Eternel qui fonde notre existence nous conduit non pas à nous installer dans la vérité révélée, mais à marcher à sa suite. On comprend mieux pourquoi Abraham, appelé par Dieu à quitter son sol natal sans savoir où il allait, est surnommé « le père des croyants ». Croire c'est, contre toute logique, devenir nomade. N'est-ce pas cette constante disponibilité à la vocation divine que Paul préconisait, lorsqu'il nous incitait à « marcher en nouveauté de vie » et à nous « laisser transformer par le renouvellement de l'intelligence » (Rm 6,4 et 12,1) ?

Sous ce rapport, le statut, ou plutôt le non-statut de la vérité prend valeur d'exhortation pour le peuple chrétien, y compris pour les héritiers de la Réforme, si prompts à se recréer des papes et des dogmes superflus ! L'Absolu en lequel nous croyons nous impose d'avancer, sans nous fixer jamais !

Seulement, n'y a-t-il pas quelque part un fond de vérité non-négociable, un credo intangible parce qu'il concerne la personne même de Dieu manifestée en Jésus-Christ ? Cette phrase de l'apôtre Jacques risque de faire tinter les oreilles de Jean-François Kahn, grand admirateur du XVIIIe siècle ! : « … toute grâce excellente et tout don parfait descendent d'en haut, du Père des lumières, chez lequel il n'y a ni changement ni ombre de variation. » (Ja 1,17) Or, nous chrétiens croyons que Dieu est à la fois la source de la vérité et la vérité elle-même ! Pire encore, Jésus dit : « Je *suis* le chemin, la *vérité* et la vie. » (Jn 14,6) Ce qui veut dire, *stricto sensu* : la vérité est un état, et en plus, elle se confond avec la personne du Christ ! Un comble !

Une personne… dynamique

Et si nous détenions, dans cette affirmation folle, scandaleuse aux yeux des hommes, la clef de notre énigme ? Car enfin, comment peut-on sympathiser avec la notion de vérité-moment tout en affirmant sa foi en la vérité-état en Jésus-Christ ?

Kahn ne parle de la vérité qu'en tant qu'idée. Jamais en tant que personne. Toute la différence est là. Car une idée (surtout une idée figée en vérité définitive) n'est pas vivante.[16]

Le Ressuscité, lui, est vivant -telle est la confession de foi de toute l'Eglise. Par conséquent, son « état de vérité » est une « vérité-

---

[15] Jacques Ellul : *La Subversion du Christianisme*, Seuil 1984.

[16] Cf « Mourir pour des idées », étude de la chanson de Brassens, par Ph. Malidor. *Certitudes* n° 148, jan-fév 1991, CH- 2022 Bevaix.

moment » puisqu'elle se meut dans le temps et même dans l'espace : « Mon Père agit jusqu'à présent ; moi aussi, j'agis », déclare le Christ. (Jn 5,17) Et « je suis avec vous jusqu'à la fin du monde », promet-il avant son Ascension (Mt 28,20). La vérité chrétienne ne saurait donc se pétrifier en un système de maximes, en une morale close momifiée dans des textes sacrés (et combien Ellul a raison de dire que la Bible n'est pas *sacrée* mais *sainte* !).

Saint Paul n'est-il pas à la fois kahnien et chrétien lorsqu'il écrit cette phrase extraordinairement hardie : c'est « (Dieu) qui nous a rendus capables d'être ministres d'une alliance nouvelle, non de la lettre, mais de l'Esprit ; car la lettre tue, mais l'Esprit donne la vie. » (II Co 3,6) Ce qui implique au passage que ses propres écrits doivent être interprétés spirituellement et non selon la lettre.

Invariance par variations

Dans son très beau (et peut-être trop dense) ouvrage *Le Tiers-instruit*[17], l'Académicien Michel Serres me semble avoir eu une intuition fulgurante de ce qu'est la Trinité. Apparemment statique, le Père montre son dynamisme compatissant par son incarnation en Jésus-Christ : « On se figure le Père, omniscient, assis sur le trône de puissance et de gloire, stable. » Le Fils descend sur la terre, et même en enfer, ressuscite et remonte aux cieux : « Du Dieu qui s'incarne, les deux mouvements donnent, au bilan, un équilibre : non uniquement statique, mais compensé par la rédemption ou le rachat. Deuxième stabilité : invariance par variations, comprenant au passage une solution tragique au problème du mal. Voilà l'ombre et la lumière, la souffrance et l'omniscience. »

Mais c'est surtout dans « la troisième personne », celle du Saint-Esprit, que Michel Serres me semble exprimer le mieux en quoi le Dieu-vérité, omniscient, se mobilise, se fragilise et se fait véritable aventurier : « L'Esprit s'expose hors du Père et du Fils, sans quitter leur unité. Nul texte ne dit que cette procession s'arrête, que ce pas lancé se pose. […] L'Esprit donc procède, absolument parlant : il quitte les stabilités à jamais, y compris celles du mouvement équilibré de l'histoire circulaire, pour se hasarder dans les mouvances instables des écarts à l'équilibre. Cela veut dire qu'il ne cesse de s'exposer. Il évolue et voyage. »

Admirable texte, où la pitié (dont la chaleur, estime Serres, ne contrebalance plus assez, de nos jours, la clarté rationnelle de la science) met en situation de vulnérabilité l'Eternel soi-même !

---

17 Editions François Bourin 1991 ; nous citons des extraits des pp. 88-89.

Lorsqu'on « vit en Christ », attaché à ses pas, éclairé par le Consolateur promis, suffisamment ouvert à la direction que l'Esprit nous invite à prendre, chacun pour sa part et jamais selon une recette, on peut échapper au piège très justement dénoncé par Kahn : *l'« Etat » de vérité ne pourrait être qu'idéologie* (p. 235), ressemblant par exemple aux sciences humaines (inhumaines ?) que Serres tient pour des « machines d'accusation ».

Dès que le Christ cesse d'être une personne avec qui nous cheminons, pour devenir le représentant d'une pensée, aussi admirable soit-elle, l'avertissement de Kahn retrouve une pertinence dramatique.

Ni sceptique, ni dogmatique

Jean-François Kahn nous aura donc poussés dans nos ultimes retranchements. Hors d'une démarche de personne à personne avec le Dieu vivant, manifesté en Jésus-Christ et actif dans notre quotidien par le Saint-Esprit, notre vérité peut devenir mensonge, quand bien même elle serait fidèle à son enseignement. Il est très significatif (par un singulier retournement, difficilement disséquable) que Jésus fasse des pharisiens, observateurs sourcilleux de la vérité divine à la lettre, les agents du mensonge ! « Vous avez pour père le diable [...], le père du mensonge » ! (Jn 8,44) Entre Kahn et Jésus, il y a malgré tout quelques affinités...

Il faut relever que Jésus n'a pas reproché aux pharisiens d'être hérétiques. Le mensonge relève plus d'une attitude de durcissement que d'une trahison du message biblique. C'est pourquoi les pharisiens furent la cible principale du Christ, de préférence aux sadducéens et aux Samaritains qui étaient pourtant bien plus infidèles à l'Ancien Testament.

Ainsi, nous ferions bien de purifier notre exégèse, notre théologie, notre vie d'église et notre relation à Dieu. Quant à notre dogmatique, est-elle exclusivement en référence à Dieu en tant que personne ? Ou bien, comme des pharisiens timorés, n'ajoutons-nous pas des dogmes davantage destinés à mettre Dieu dans des boîtes assurant notre sécurité religieuse ? Vaste question, vaste péché dont je ne me sens pas blanc !

Et la Bible ? Ne la traitons-nous pas comme on traite certains journaux : *on (leur) demande de quoi conforter des certitudes a priori ; on en exige non pas des faits, mais des munitions,* dit Kahn (p. 35). La Bible : mitrailleuse de papier ou parole vivante et bienfaisante ?

« Le chemin, répondit Jésus, c'est moi, (parce que) je suis la vérité et la vie », traduit Alfred Kuen. « Personne ne parviendra au Père sans passer par moi. » Tel est le Dieu en qui nous croyons.

Et c'est pourquoi nous ne sommes pas condamnés, pour échapper à l'idéologisme, à demeurer dans un scepticisme à vie, dans ce « centrisme révolutionnaire », instabilité permanente dans laquelle Kahn souhaite délibérément se maintenir pour éviter de basculer à droite ou à gauche, alors victime de la tentation bipolaire.

D'ailleurs, comment survivre en ne croyant qu'à des vérités mouvantes et provisoires ? Que seraient des vérités provisoires qui ne graviteraient pas autour d'une Vérité, certes seulement approchée par les hommes, mais qui existe bel et bien quelque part comme point de référence ou d'ancrage ?

La vérité peut-elle être un état ? nous demandions-nous.
La vérité peut-elle être *autre chose* qu'un état ?

Alors oui, mais un état tel que nous l'avons esquissé : en Dieu seulement, Dieu n'étant ni vraiment saisissable, ni totalement connaissable ; le Tout-Autre dont parlait Karl Barth, mais un Tout-Autre qui peut nous être si intime qu'il a pu nous faire cette étonnante promesse : « Vous pénétrerez la vérité, et la vérité vous fera libres. » (Jn 8,32, trad. Chouraqui)

Et c'est bien parce qu'elle est théologiquement boiteuse et philosophiquement insatisfaisante que cette vérité, un jour, pourra peut-être se manifester à Jean-François Kahn, sans qu'il soit obligé de renier le fond de son excellent ouvrage. Centrisme révolutionnaire ? Pourquoi pas avec le Christ comme centre ?

LA POÉSIE ET LA FOI

par Mulongo MULUNDA MUKENA
étudiant en théologie, Faculté de Vaux-sur-Seine

Ecrire sur la poésie[1], c'est tenter de définir, avec les mots de la critique ou mieux de l'expérience, une activité spirituelle[2] dont le but est précisement de désigner l'indéfinissable.

L'un des paradoxes les plus irritants du phénomène poétique est son caractère irréductible à une formulation décisive, immuable, qui se révélerait acceptable par tous, à toutes les époques.

En fait, chaque génération a ses poètes et, pour ainsi dire, chaque poète modifie la notion de poésie et lui donne son propre visage[3].

UN ART REBELLE AUX DÉFINITIONS

Qu'est-ce que la poésie ? A première vue, sa nature paraît assez simple : le poète est un homme qui utilise les mots de façon *différente* pour les faire chanter ou crier, en des textes dont les éléments (vers, strophes, poèmes) apparaissent extérieurement comme distincts, isolés par l'artifice de la marge et l'usage de la majuscule au début de chaque ligne.

La poésie est le produit des relations particulières, orales ou écrites que le poète entretient avec la langue – qui d'origine est sienne – par rapport à ses finalités usuelles et pratiques, comme à toutes ses

---

1 Aragon écrit : « Il faut être fou pour écrire sur la poésie. La poésie se fait, elle ne s'explique pas. Celui qui parle de poésie est fou parce que la poésie commence où l'on passe dans l'incommunicable. » Texte cité dans le *Magazine Littéraire* n° 247, novembre 1987.

2 Le poète est souvent considéré comme le prophète, le voyant de l'invisible.

3 Mulongo Mulunda Mukena : « Le poète est prophète de l'homme comme le prophète de la Sainte Bible est poète de Dieu » in *Le souffle de la Liberté*. Ed. Labruyère 1991.

autres utilisations. Ces relations sont à la fois subjectives et objectives[4]. Subjectives parce qu'elles sont intimement nourries de ce que le poète est et de ce qu'il vit, consciemment et inconsciemment. Objectives, parce que leurs manières de s'exprimer dépendent non seulement de la maîtrise et du contrôle que le poète exerce sur elles, mais des attractions et des actions que les vocables dont elles sont formées exercent à leur tour sur le poète et exercent les uns sur les autres, comme s'ils étaient doués de vertus qui ne dépendent plus du poète seul, mais proviennent, en quelque sorte, directement d'eux-mêmes. Le propos et le résultat de ce double processus sont la création d'un langage dont la spécificité est de permettre de dire ce qui ne pourrait probablement ni être accessible ni être dit d'une autre façon. Cette propriété semble s'appliquer à la nomination, chaque fois unique et singulière, de tout être et toute chose, fussent-ils de l'ordre de ce que nous qualifions de réalité immédiate ou médiate ou de l'ordre de ce que nous qualifions d'imaginaire. Mais même dans le second cas et outre ce qui rattache normalement (à l'inverse de l'illusion) le réel et l'imaginaire (celui-ci pouvant se définir comme un « décalage » plus ou moins accentué, de la réalité), la parole poétique a la faculté de donner à ce qui paraît appartenir à l'imaginaire un caractère réel, tant au propre regard du poète qu'au regard de toute personne qui l'appréhende.

La poésie est de ces problèmes posés à l'esprit, que l'attention ne simplifie pas mais au contraire, ne cesse de rendre plus complexes à mesure que l'on médite davantage sur eux. De même que l'étude de l'infiniment petit révèle vite d'étranges correspondances entre microcosme et macrocosme, entre l'infinitésimal et le cosmique, la lente pénétration des secrets d'un poème particulier met en contact celui qui s'y acharne avec la totalité du langage et partant de ce qu'il désigne dans le réel et le symbole, le visible et l'invisible.

Un poème est toujours la conséquence (et la trace visible) d'un contact privilégié entre tel être fugitif – le poète – et le langage qui lui subsiste à travers le temps. C'est cela qu'il faut poser d'abord, si l'on veut comprendre la nature du don de poésie et le sens du destin de ceux qui le portent, dans la gloire ou l'exil, parmi les hommes.

La poésie est l'expression par le langage humain, ramené à son rythme essentiel, du sens mystérieux de l'existence.

Le poète est en exil dans la parole comme le dormeur en son sommeil. Séparé des autres hommes par toute l'épaisseur des signes, il s'efforce de se frayer un passage vers l'humain à travers la muraille qui

---

[4] J.-C. Renard : *Notes sur la poésie*. Paris Ed. du Seuil, 1970; *Une autre Parole*. Paris Ed. du Seuil, 1981.

l'enserre. Le mot du poète, c'est l'existence en soi, autrement dit : du langage vécu, devenu acte, souffle et non de simples prolongements extérieurs des sens de l'homme.

Laver, limer, gratter les mots, autant de façons de dire que l'action du poète sur le langage s'excercera dans le sens inverse de la pratique courante, l'œuvre achevée, parfaite, laissant toujours la parole enrichie et, en tout cas, transformée.

Poésie… seule une dialectique des contraires considérés non plus comme des adversaires mais comme d'indispensables compléments pourrait donner une idée de la nature réelle de la poésie, laquelle habite en même temps l'endroit et l'envers de toute définition dont on cherche à la couvrir. L'imaginaire et le réel, l'obscur et le clair, la sensibilité et l'intelligence, la genèse et la fin se confondent en elle d'inextricable façon ainsi qu'en une tapisserie symbolique – tout créateur dissimule « l'image » de sa propre énigme – dont le motif ne saurait être perçu que par un regard capable de suivre simultanément tous les fils, et sur les deux faces.

Possibilité d'un langage compatible avec la foi ?

Il faut impérativement se garder de rêves apologétiques naïfs et scandaleux : la poésie ne peut pas être réduite au rôle de « la servante de la foi » comme le fut parfois la philosophie au service de la théologie.

Le poème n'a pas besoin d'ouvrir la voie au Christ, pour être un poème. On peut cependant se demander si l'inverse est possible : la venue du Christ peut-elle se passer du langage poétique ? Ainsi inversée, la question paraît légitime et la réponse ne fait pas de doute ! Le langage poétique maintient une rupture dans un monde fermé, descelle nos assurances trop fermement établies, nous ouvre à cela même qui est insoupçonné. Entrer en poésie n'est pas se convertir au Dieu qui vient, mais Dieu peut-il venir à nous ou plus exactement, pouvons-nous percevoir que Dieu vient à nous si nous désertons ce langage ?

Il est nécessaire de se demander s'il n'y a pas un lien entre l'absence de signification de la foi et la dé-poétisation de la société post-moderne. Le langage de la foi a emprunté les sentiers de la poésie dans l'histoire de la révélation et la vie de l'Eglise. Comment entendre une telle parole et comment lui répondre si on a pour toute demeure les seuls langages de l'enseignement dogmatique, du récit historique, de la législation morale ? La foi utilise de nombreux langages autres que

poétiques et il serait grave de les éliminer. Mais le danger n'est guère là de nos jours : il est plutôt de réduire à l'insignifiance le langage poétique de la foi alors qu'il est peut-être le secret de tous les autres et le point extrême où la Parole de Dieu manifeste son éclat.

La foi n'est pas mythe, ni croyance, ni dévotion, non plus que récitation, initiation ou observance. Aucun de ces genres ne convient pour dire que Dieu crée, intervient, appelle, attend et accomplit. Certains styles trompent sur la nature de Dieu et son œuvre. Ils sont incompatibles avec l'expression de la foi, parce qu'ils ne tiennent pas compte des modalités de son apparition, ni de son intention. La particularité de son origine et de sa portée n'y est pas respectée.

Peut-être tous les mots utilisés conviendront-ils puisqu'à la vérité aucun mot ne conviendra pleinement et que nous nous épuiserions en vain à inventer un vocabulaire privilégié – quand la Bible nous montre qu'elle use vraiment de tout, de la généalogie au soupir inexprimable, du pain et du vin – pour dire la réalité de Dieu. Mais le genre, lui, n'est pas indifférent. Il trahit assez vite le lieu où il évolue. Or la foi est un lieu créé par un objet bien particulier qui s'appelle la Révélation. Si le genre adéquat fait défaut, nous sommes ailleurs.

Bien souvent nous repérons mille ressemblances culturelles, mille familiarités rassurantes... Mais la foi et son paradoxe s'est banalisée en savoir, en aspiration ou en résolution. Il lui manque cette tension qui habite toute parole consciente qu'elle ne saurait fonder ses propres raisons, si elles ne lui étaient données, non en propriété mais en promesse, gage et dépôt. La foi se sert de tous les mots mais ne s'accomode pas de tous les genres.

La foi ne naît pas d'elle-même

La foi n'est pas le projet de repousser à l'infini les limites du savoir par la croyance. Elle n'est pas le relais du visible par l'invisible ni du temps par l'éternité. Elle n'est pas le noyau imaginatif que nous nous donnerions pour aller plus haut et plus loin. En un mot, la foi s'enracine dans un appel qui la précède et, pour que cette précédence ne soit pas le déguisement apologétique de notre auto-projection, la Révélation a cru bon de manifester et de réaliser le dessein du Dieu trinitaire au milieu du temps et de l'histoire : « Dieu nous a fait connaître le mystère de sa volonté, selon le bienveillant dessein qu'il avait formé en lui-même pour le mettre à exécution lorsque les temps

seraient accomplis »[5] « Après avoir autrefois, à plusieurs reprises et de plusieurs manières, parlé à nos pères par les prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé par le Fils. »[6]

Ce caractère historique de la foi tient moins à la maturation pédagogique de la durée ou à la positivité rassurante de la chronologie qu'à cette précédence dont l'histoire est signe.

La priorité intérieure de l'appel sur la réponse a sa correspondance dans la priorité extérieure de l'histoire sur la confession. C'est pourquoi la catégorie du passé, qui habituellement entraîne une coloration de désuétude qui ensevelit la perception dans le brouillard de l'éloignement, au contraire ici affermit et affirme.

Des documentalistes douteux sont appelés témoins, prophètes et évangélistes. Des archives mortes sont regardées comme sources de l'annonciation et des accomplissements venus et à venir. Des datations incertaines, trouées, recomposées sont cependant à la fois maintenues et interprétées comme si elles étaient non pas le vêtement de vérités intemporelles, mais la chair de leur réalité.

Des géographies minuscules sont fidèlement retransmises, comme si leurs lieux attestaient bien que nous évoluons dans l'ici-bas d'une révélation et non dans l'au-delà d'une spéculation. C'est le détail, inordonnable, inutile, qui est le grain de sable de l'authentique dans les textes nourriciers de la foi. « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché, concernant la Parole de vie... nous vous l'annonçons. »[7]

La poésie tend vers le mythe comme la foi vers le mystère[8]

Le mythe est la symbolique détemporalisante des aventures humaines, tandis que le mystère est la confession de l'aventure de Dieu dans le temps des hommes.

Le mythe consiste à trouver une explication aux énigmes de l'ici-bas par des reconstitutions de l'au-delà, à adosser la fragilité de l'éphémère à la fécondité de l'originel, à projeter sur des schémas archétypiques et sur des figures justement mythologiques la

[5] Ep. 1,9
[6] Hb. 1,1
[7] 1 Jn 1,1-3
[8] Ce mot étant entendu dans son acception biblique.

profondeur inexplicable du cœur et le tumulte inorganisable de l'histoire. Le mythe explique et justifie, coordonne et densifie. Mais il le fait aux dépens des aspérités de l'histoire, tenues pour l'accidentel, dont il faut se défaire, pour comprendre l'essentiel caché par derrière lui.

Le mythe dépersonnalise les circonstances, évacue biographie, historiographie et géographie, leur préférant schèmes, régulations et systèmes.

Avec le mythe, le ciel de l'homme a supplanté la terre de Dieu. La foi envers Dieu abandonne le terrain à la croyance sur Dieu. Le réalisme des mystères s'évapore dans l'idéalisme des mythes. Orphée, Dionysos, Zarathoustra... nous renseignent sur l'amplitude, le bondissement et le courage du cœur humain.

Mais il n'y a que Jésus-Christ, crucifié sous Ponce Pilate, ressuscité selon les Ecritures pour nous renseigner sur ce qui ne monte pas au cœur de l'homme, mais qui est voulu et réalisé par le cœur de Dieu.

Nous ne disons pas que le mythe est sans valeur. Sans lui comment l'homme parlerait-il de ce qui unit tous les hommes, de ce qui scintille au travers des temps et des lieux, pour que le superficiel et l'inépuisable se conjuguent réciproquement ? Les mythes sont une glorieuse prolifération d'interprétations. Les mythes sont des interprétations mais jamais l'exégèse des signes. C'est pourquoi ils sont de structure proprement métaphysique puisque leur archéologie et théologie effacent le temps des signes au profit de l'hors-temps des significations.

En langage biblique, le mystère est l'antithèse du mythe.[9] En langage commun « mystère » a partie liée avec ce qui demeure énigmatique, indéchiffrable et inatteignable. Au contraire, le Nouveau Testament reforge le mot « commun » dans un style compatible avec le caractère historique de la foi : *Musterion* s'applique toujours à une œuvre de Dieu devenue perceptible et accessible au milieu du temps et de l'espace intra-mondain. Le mythe est toujours une projection des interprétations de l'homme hors de l'histoire alors que le mystère consiste en une célébration de la venue des signes de Dieu dans l'histoire. Les histoires qui donnent à connaître les mystères de Dieu appartiennent certes au passé par la nouveauté de leurs irruptions et par l'extériorité de leurs initiatives, mais elles appartiennent également au

[9] Comme d'ailleurs la sainteté est l'antithèse du sacré, la révélation l'antithèse de l'initiation, la rédemption l'antithèse de la gnose et les sacrements l'antithèse des sacralisations.

présent et au futur de l'humanité. Historiques en leur incarnation, elles sont contemporaines en leur prédication et prophétiques en leur ouverture. Le langage de la foi, s'il se doit de demeurer rugueux comme l'Histoire, se doit également de devenir poreux comme la vie, ailé comme le vent. Le témoignage va plus loin que la reconstitution historique. La fidélité n'a rien à faire avec le mimétisme.

La puissance d'interrogation du : « Qui dites-vous que je suis ? » est un caractère permanent de l'expressivité de la foi. Le caractère interrogatif précise que cette révélation n'est pas évidente, innée ou acquise, mais à la fois invitation et sommation, offre et ordre, souffle léger et langue de feu...

La foi n'est pas trans-historique, mais contemporaine. Elle n'est pas non plus intimiste mais l'universel possible de chacun et de tous. Elle est ce qui parle au plus proche de chaque être et qui cependant le délivre le plus de sa différence irréductible. Elle est en son essence commune et non point ésotérique – neuve et fidèle mais non point moderne, ni antique, absolument pas géographique ni éthique, ni sociale, ni linguistique, de la façon dont le sont les cultures. Tout langage qui néglige cette universelle portée de la foi la défigure.

Comment en effet découvrir un langage qui soit du même souffle circonstanciel puisqu'attentif à la révélation de mystères de temps et de lieu, de chair et de sang, mais aussi universel puisque confiant dans la portée permanente et trans-subjective de son objet ?

Le langage de la foi devrait contenir une dose suffisante d'interrogation, pour que son destinataire y découvre l'importance de sa décision et une dose plus grande encore de louange, pour que cette décision capitale se découvre être elle-même la réponse humaine à la décision de Dieu qui la rend librement possible.

Existe-t-il un langage où l'interrogation demeure au cœur de l'éloge ? Par la diversité de leurs styles, les discours chrétiens, qu'ils soient déductifs et catéchétiques, prédicatifs et homilétiques, célébrants et liturgiques, quotidiens et témoignants, manifestent l'extrême difficulté à tenir serrée cette gerbe : la décision personnelle.

Parole immédiate

La poésie n'est-elle pas à la fois rugueuse et poreuse, intime et cosmique, historique et laudatrice comme nous avons dit que devait tâcher de l'être le langage de la foi ?

Quiconque travaille le style de la communication chrétienne – sans faire fi de la spontanéité du cri, ni de la précision du concept –

rencontre sur sa route la densité et le court-circuit du monde poétique. Car il faut dire beaucoup avec peu et laisser entre les mots circuler l'écoute. Il lui faut renouveler l'ancien, déplisser les rides, ancrer aussi le futur, annoncer ce qui est, surtout nommer ce qui dès lors reçoit vocation. La parenté la plus profonde entre le langage de la foi et le dire poétique tient à la création que l'une professe et à la créativité que l'autre expérimente.

Si Dieu était cause première, il s'éloignerait dans l'obscurité anonyme des origines où il viendrait hanter – telle une concurrence, jalouse et vaine – nos causalités secondes. Mais Dieu n'est point cause. Il est le créateur souverain et besogneux, dont les récits, plus poétiques que mythiques, de la tradition d'Israël nous racontent le travail d'accouchement de l'homme et du monde.[10]

Dieu en Jésus-Christ parle des choses de son Père en glanant les paraboles de la terre. Dieu dans le Saint-Esprit écoute et répond, reprend et vivifie, brise et rassemble. En ces trois œuvres, Dieu s'il est Dieu, crée et recrée. Aussi fragile qu'un mot, aussi puissant qu'un verbe, il va et vient au travers du temps et des cœurs, affairé quoique souverain, ballotté quoique paisible, dépendant de l'homme quoique son sauveur, en quête quoiqu'en puissance.

Le mode poétique paraît nécessaire à l'histoire biblique pour qu'elle nous devienne immédiate (ce qui est le contraire de facile), pour que le narratif et l'exhortatif s'imbriquent l'un l'autre sans que l'on puisse discerner la couture entre le circonstantiel de l'histoire et l'universel de l'appel. Le style poétique n'a-t-il pas la vertu de faire être sans éloigner dans la distance linéaire du temps, ni évanouir dans la hauteur circulaire du concept ? Son immédiateté fait écho à ce qui dans la foi est présence. Cependant le langage de la foi reste autre que celui de la poésie, comme il est autre que celui de l'histoire, du mythe ou de la science.

Osons dire pourquoi la foi n'est jamais immédiate, comme l'est la poésie. Elle est paradoxalement liée à la seule intervention que l'homme ne puisse pas se procurer à lui-même et dont cependant il décide (c'est le fait même de la foi de ne pas confondre le sens avec l'objectivité du destin). L'essentiel d'un langage de la foi est le recours à la présence d'un Dieu incarné, dont la révélation ne parle jamais qu'anthropologiquement, selon sa main, sa face, ses entrailles, sa force, son conseil, sa miséricorde.

---

[10] Gn. 1

Dieu manque à l'homme sans être un Dieu manqué et l'homme manque à Dieu sans être un homme oublié. La foi navigue autour de ces réalités qui la portent. Bien souvent le dire poétique s'accorde au style de la communication croyante. Ce qui manque à la poésie, c'est interminablement, insatiablement, son propre double dans la splendeur des mots et le silence des choses. Elle n'a pas à se faire célébrante des mystères, elle qui élabore et déchiffre les mythes. Elle est de l'homme.

Le langage de la foi est une parole immédiate c'est-à-dire poétique, mais en réponse à une donation médiate, c'est-à-dire historique. Il célèbre le mystère de Dieu au milieu des mythes de l'homme. Il articule un donné avec un vivre. Il n'est ni didactique, ni imaginatif. Nous savons à peu près ce qu'il ne peut pas être, ni un savoir possédé, ni un projet inventé. Nous avons une peine salutaire à exprimer ce qu'il devrait être : une attestation vivante. Car comme notre Seigneur Jésus-Christ, le moment vient toujours où la parole doit se taire, où la prédication doit se faire passion, où le langage passe à l'acte... La croix, mystère de Dieu avec les hommes, est le moment où Jésus-Christ est réduit à la suffisance de la foi, où Dieu trouve cette suffisance victorieuse pour la terre entière. C'est l'acte au milieu de l'histoire – au terme silencieux des mots.

Eric Fuchs : *L'éthique protestante*
Histoire et enjeux
Les Bergers et les Mages, Paris
Labor et Fides, Genéve, 1990 (et réimprimé en 1991), 144 pp.

Le sous-titre du livre d'Eric Fuchs sur l'éthique protestante situe bien le propos de l'auteur : « Histoire et enjeux. » Histoire parce qu'il est nécessaire de rappeler (ou plus souvent d'apprendre) aux protestants et aux autres ce qui caractérise plus particulièrement l'éthique protestante depuis ses débuts au temps de la Réforme et jusqu'à nos jours. Enjeux, parce que la question se pose inévitablement de savoir si le protestantisme a encore quelque chose à dire sur les problèmes éthiques qui se posent dans notre monde sécularisé, marqué par la confusion des valeurs morales et oscillant entre le rejet de toute loi au nom de la liberté et la crispation sur des systèmes moraux rigides et autoritaires.

La partie historique de l'ouvrage est excellente. Dans les pages consacrées a la Réforme, Eric Fuchs met en évidence avec clarté le profond changement que la redécouverte du salut par grâce a apporté dans la perception de la vie morale des chrétiens. Ainsi pour Luther, « l'éthique est totalement disqualifiée comme chemin de salut, mais elle retrouve une importance relative, mais réelle, en tant qu'elle organise la vie commune ici-bas » (p. 17). Le croyant, libéré de tout système pré-établi, est appelé a servir Dieu et le prochain dans l'état qu'il occupe dans la société. Pour Calvin, le salut, don de grâce reçu par la foi, appelle le chrétien à une nouvelle responsabilité. Comme « ni la raison, ni la volonté humaine ne sont capables de nous guider avec sûreté, il faut pour que nous soyons moins incertains dans notre devoir, que Dieu lui-même nous révèle sa volonté » (p. 27). D'où le rôle essentiel que joue encore la loi.

Eric Fuchs développe plus avant la comparaison entre Luther et Calvin, soulignant aussi bien ce qui les différencie (la loi, guide de la conscience morale pour Calvin, mais non pour Luther) et ce qui les unit (c'est la foi que Dieu demande avant tout de l'homme, la confiance en sa grâce ; le reste suit comme réponse, expression de reconnaissance).

Les pages consacrées au puritanisme sont particulièrement bienvenues. Elles nous rappellent qu'entre la Réforme et nous, il n'y a pas un vide historique. Le protestantisme d'aujourd'hui n'est pas seulement héritier des grands réformateurs, mais aussi, à des degrés divers, de ceux qui les ont suivis et spécialement des puritains. Sans doute le puritanisme n'a-t-il pas influencé aussi directement le protestantisme de langue française que celui des pays anglo-saxons. Mais son influence n'est pas négligeable.

Le teme de « puritain » a acquis en français (mais c'est aussi le cas en anglais) un sens péjoratif. Un dictionnaire définit le puritain comme « une personne d'une sévérité de principes exagérée ». Eric Fuchs montre bien que le

puritanisme historique était autre chose qu'un rigorisme étroit et borné et qu'en particulier les puritains avaient de la sexualité une conception positive et heureuse. Le but essentiel du mariage, selon eux, est le bonheur des époux et le plaisir sexuel contribue à assurer ce bonheur. Parallèlement, le travail n'est pas considéré comme une malheureuse obligation, mais comme une vocation permettant a l'homme d'accomplir une œuvre. Quant à la discipline de vie, qui fait taxer les puritains de rigorisme, elle est essentiellement un apprentissage de la maîtrise de soi, sans laquelle l'homme ne peut atteindre les buts élevés qu'il s'est fixés. Les dangers du puritanisme ne sont cependant pas oubliés : l'individualisme, l'esprit de jugement et surtout un volontarisme qui met si bien l'accent sur l'effort humain qu'il ne laisse plus guère de place a la grâce.

Lorsqu'il en vient aux « enjeux et débats actuels », Eric Fuchs pose la question de la spécificité et de la pertinence de l'éthique protestante face aux idées dominantes de la société sécularisée d'une part et face à d'autres approches de la morale chrétienne, celles du catholicisme et du fondamentalisme d'autre part.

Les principales caractéristiques du monde sécularisé (le pluralisme, la laïcité, l'aspiration à l'autonomie, le rôle croissant de l'Etat, la perte du sens de la solidarité) menacent de marginaliser l'éthique protestante et de ne reconnaître en fin de compte qu'une seule valeur : l'efficacité, surtout économique. Sans se lamenter sur l'évolution de la société, mais en en reconnaissant au contraire les aspects positifs, Eric Fuchs estime que le rôle du protestantisme est de démontrer, dans ce contexte, qu'il y a place pour une morale fondée sur la conviction, qu'il n'y a pas de liberté sans respect d'autrui et que la raison d'être de la loi est de protéger la liberté et d'assurer la justice.

En situant l'éthique protestante face au catholicisme, Eric Fuchs prend pour référence la position officielle du Vatican, exprimée par le cardinal Ratzinger : il n'y a de morale authentique que celle qui est enseignée par le Magistère, seul habilité à discerner les règles objectives de comportement, dont la source est à la fois dans la nature et dans la révélation confiée à l'Eglise. C'est là un catholicisme sans concessions, qui se donne pour mission de légiférer et de diriger autoritairement les consciences. L'opposition avec l'éthique protestante est flagrante. Mais n'est-ce pas se faciliter la tâche que de décrire une position aussi extrême ? De nombreux théologiens catholiques adoptent une approche plus souple. Celle de J.-P. Jossua est d'ailleurs donnée en exemple. Mais c'est là aller à un autre extrême, pas tellement représentatif.

Je ferai la même remarque, plus appuyée encore, en ce qui concerne la manière dont Eric Fuchs traite de l'éthique « fondamentaliste », qu'il semble identifier avec celle des milieux évangéliques. Il lui reproche de chercher dans la Bible une morale toute faite, construite sur des règles immuables, intemporelles, d'être incapable de reconnaître que la Bible reflète une diversité de situations historiques et de réponses humaines qu'on ne peut réduire à un seul et unique système de morale.

Nul doute que le moralisme rigide qu'il dénonce existe, que certains fondamentalistes sont portés à imiter le catholicisme légaliste et donc à voir dans la Bible essentiellement un code de lois. Mais c'est tomber dans la caricature que de voir là le modèle de la position évangélique en matière

d'éthique. Les théologiens évangéliques reconnaissent la diversité des situations historiques et des formes littéraires des textes bibliques et s'efforcent d'éviter une utilisation arbitraire de textes cités sans rapport avec leur contexte historique.

En voulant se démarquer des « fondamentalistes », Eric Fuchs me paraît aller trop loin dans la direction opposée. Dire que la Bible « est l'histoire, diverse et multiple, des fidélités risquées, plus ou moins authentiques, de croyants pour maintenir vivante cette tension entre fidélité au réel et à Dieu » (p. 98) n'est pas faux. Seulement la Bible n'est pas que cela. A travers cette histoire, Dieu parle, se révèle, enseigne son peuple. Ce n'est pas une histoire livrée au hasard ou aux décisions contradictoires des hommes. Elle a un sens qui se dévoile dans la personne de Jésus-Christ, en qui Dieu se fait connaître de manière décisive et révèle sa volonté. Or, l'enseignement de Jésus n'est pas suspendu dans le vide. Il se fonde sur un enseignement déja présent dans l'ancienne alliance et principalement dans la loi et les prophètes. Sans doute, cet enseignement n'est-il pas présenté de façon systématique, comme un code de lois universelles ou un traité de morale. Eric Fuchs a raison de dire qu'il n'est pas « exhaustif », mais il ne lui rend pas justice en affirmant qu'il n'est pas « cohérent » (p. 102). La Bible reflète indiscutablement des coutumes, des pratiques, des réponses humaines très diverses, mais faut-il voir dans tout cela, sans discrimination, un enseignement moral divin ? N'est-ce pas justement ce qu'on peut reprocher aux « fondamentalistes » extrêmes de vouloir légiférer à partir de n'importe quel texte sans tenir compte du contexte historique où il apparaît ?

Dire, par exemple, que « la polygamie des patriarches ne peut guère s'harmoniser avec l'enseignement de Jésus sur le mariage » (p. 98) est vrai et en même temps trompeur. Car le fait historique des pratiques maritales des patriarches ne peut être mis sur le même pied que l'enseignement de Jésus (ou des prophètes, ou des apôtres). A aucun moment la polygamie n'est commandée ou enseignée.

Au-delà des différentes réponses humaines, souvent circonstancielles, on peut et on doit reconnaître dans la Bible des lignes de force, des constantes, qui nous donnent une orientation morale cohérente, balisée par des repères sûrs. Sinon, comment Calvin pourrait-il parler d'une loi dans laquelle Dieu nous révèle encore aujourd'hui sa volonté ? Comment Luther lui-même pourrait-il inclure dans son catéchisme le décalogue, où il voit un résumé de la volonté de Dieu pour le chrétien ? Comment des théologiens qu'on ne peut accuser de fondamentalisme peuvent-ils écrire des ouvrages sur le message moral ou l'éthique du Nouveau Testament ? Et comment Eric Fuchs lui-même peut-il écrire qu'il y a « des règles qui définissent le rapport de l'homme à l'Autre (Dieu et le prochain) » (p. 110) et que « la Loi prescrit les conditions auxquelles il faut souscrire pour se maintenir dans la liberté et la responsabilité » (p. 111) ?

Dire que le chemin est balisé n'est pas dire que nous sommes mis sur des rails, que des réponses toutes faites sont données à toutes les questions que nous nous posons aujourd'hui. Le caractère historique de la révélation nous oblige à un effort d'interprétation, avec les risques que cela implique. Mais on

trouve dans la Bible elle-même suffisamment d'éléments convergents pour ne pas tomber dans des interprétations arbitraires.

Dans la dernière partie de l'ouvrage, Eric Fuchs cherche à discerner quels sont « la vocation spécifique » et « les engagements prioritaires d'une éthique protestante ». Trois thèmes lui paraissent d'une importance capitale. Tout d'abord l'engagement politique, qu'il ne développe malheureusement pas dans ce chapitre. Il en a parlé dans les chapitres précédents, mais il aurait été bon qu'il précise sa pensée ici, car l'expression « engagement politique » est généralement comprise dans le langage courant dans un sens beaucoup plus restreint que celui qu'il veut lui donner. Ensuite, la valorisation de l'économique, heureusement précisée par un sous-titre : « Du bon usage du monde : plaidoyer pour un ascétisme modéré. » Ces pages méritent d'être lues et méditées. Enfin la mise en évidence de la force structurante du couple homme-femme pour toute la vie personnelle et sociale, ou : « L'homme et la femme devant Dieu. Pour une éthique renouvelée de leurs relations. » Là aussi, une pensée solide et pertinente.

Dans toute cette partie, Eric Fuchs a le souci de se référer au modèle biblique (qui existe donc bien !). Il souligne à juste titre qu'il ne s'agit pas d'abord de faire, mais d'être, et que notre être est directement dépendant de notre relation à Dieu : « La condition du discernement du bien est conditionnée par le nouveau rapport entre Dieu et l'homme que permettent la justification par la foi et le don de soi en réponse au don de Dieu. » Voilà qui est bien « protestant » et « évangélique », fondé sur l'Evangile.

J'exprimerai cependant un regret au sujet de cette dernière partie du livre. C'est qu'en faisant mémoire du modèle biblique, Eric Fuchs ne mette pas en évidence avec plus de force la grande nouveauté que la grâce de Dieu introduit dans notre relation à Dieu, mais aussi dans notre relation à nos prochains, nous appelant à faire grâce à notre tour par un accueil sans discrimination, par un service libre et joyeux, par une générosité sans calcul et surtout par le pardon, force de réconciliation.

Robert Somerville

lire et dire

Etudes exégétiques
en vue de la prédication
Revue trimestrielle

No 15 1993
Janvier-mars

Marc 14, 1-11
"Une femme vint, avec un flacon de parfum..."

Marc 14, 17-20
"L'un de vous me livrera"

Job 3
"Maudit soit le jour où je suis né"

Esaïe 6 1-12
"Tu diras à ce peuple «Ecoutez, mais sans comprendre…»"



On s'abonne
en versant la somme indiquée
Pour la Suisse
par versement postal (giro) à
LIRE ET DIRE, Lutry, CCP 10-1782-7
(office de chèques de Lausanne)
Pour la France
règlement par chèque bancaire à
Hubert de Tonnac,
LIDIRE, le Collet, 05000 GAP

Administration: 6, rte de St-Légier
CH-1807 BLONAY

Abonnement: (Pour 4 n°)
Suisse: Fs 27.--
France: FF 88.--
Belgique: Fb 550

Colloque théologique

organisé par l'équipe Hokhma

L'unité de l'Eglise : un source de divisions ?

rencontre avec des représentants
des Eglises catholique, évangéliques et réformée

du dimanche 30 août 1992 à 18 h.
au mardi 1er septembre 1992 à 18 h.

à **Crêt-Bérard**
CH-1604 Puidoux
Suisse, canton de Vaud

Programme

En plus des apports extérieurs, du temps sera réservé pour mettre en commun nos réflexions, pour nous rencontrer et nous recueillir.

Dimanche 30 août
Mise en perspective
L'unité de l'Eglise : modèles et problèmes
Conférence de Jacques NICOLE
Directeur de l'Institut Œcuménique de Bossey

Lundi 31 août

L'unité, une diversité d'approches vécues

Participation de divers groupes ou personnes actifs dans une démarche d'unité :
— Union de prière de Charmes
— Montées à Jérusalem
— Aumônerie œcuménique auprès des handicapés
— Cana et la Communauté du Chemin Neuf
— Fédération romande de églises et œuvres évangéliques
— Expérience pilote à Meyrin
— les Focolari

Mardi 1er septembre

L'unité, perspectives catholique, réformée et évangélique

Interventions de Messieurs :
— l'Abbé Jean-Paul DE SURY
délégué épiscopal à Genève
— le pasteur Jean-Paul PERRIN
président du Conseil synodal vaudois
— le pasteur Jean-Marc HOURIET
pasteur dans l'Assemblée évangélique de Bienne.

Interpellations et synthèse

Pour tout renseignement :

Serge Carrel
Le Fort
CH-1188 Gimel (Suisse)

Histoire d'images

Il aurait tant aimé pouvoir. Mais il ne pouvait pas. Non, il ne pouvait croire. Non pas qu'il pensât son existence impossible, ni que l'idée de Dieu lui fût étrangère. Non, c'est l'image qu'il en avait qui le rebutait. Ratatinée, jaunie, poussiéreuse. Au soir de sa vie, il s'étonnait de n'avoir sur Dieu que les idées de son enfance. Un Dieu dont il avait eu si peur qu'il avait refusé de grandir avec lui.

Sa compagne n'était plus là. Les jours s'en trouvaient allongés de silence et d'ennui. Depuis son fauteuil, il pouvait contempler, posées sur la commode, quelques photographies. Elles renvoyaient au bonheur qu'il conjuguait au passé, ces moments fugitifs qu'un semblant d'éternité emprisonne dans un cadre laqué. Il y avait ces visages qui aujourd'hui n'étaient plus et qu'une mémoire indisciplinée n'avait pas su garder toujours. Que d'efforts parfois pour retrouver un nom. Il lui était même arrivé de ne pas se reconnaître, un court instant bien sûr, le temps d'une plainte et d'une frappe sur le front. Mais le temps aussi pour qu'un sentiment désagréable s'insinue, comme un frisson dans la nuit : devant son visage oublié, il s'était senti étranger.

C'est une nuit que cela arriva. Une de ces nuits lourdes où le mauvais sommeil laisse les pensées vagabonder. Agitées, turbulentes, elles le poussèrent hors du lit. Son fauteuil l'accueillit en gémissant. Il savait les habitudes du maître. Il aurait pu dire les gestes lents, le tremblement de la main, le regard arrêté juste au sommet de la commode. Mais il n'aurait pu prévoir le premier sursaut puis le second, ni les larmes, ni les paroles nouvelles qui coulaient en prière. Comme il s'était senti étranger à lui-même sur la photographie, le vieil homme sut que Dieu se sentait étranger à l'image fixe, sans vie, qu'il avait conservée de lui. Alors même que la lumière se faisait en lui, revenaient en sa mémoire les mots qu'obstinément sa compagne répétait autrefois : l'Eternel est mon berger, je ne manquerai de rien... il restaure mon âme.

Les premières lueurs de l'aurore annonçaient un jour nouveau. Il pouvait croire maintenant.

Bernard Bolay

Texte paru dans *Semailles et Moissons* n°12, décembre 1991, p. 26.

RENSEIGNEMENTS

Tarif 1992

La revue *Hokhma* publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT	Suisse	France	Belgique
étudiants	25 FS.	70 FF.	460 FB.
normal	31	90	550
soutien, à partir de :	100	300	1300
PRIX DU NUMÉRO : (excepté 46-47)			
étudiants	9 FS.	25 FF.	180 FB.
normal	11	35	230
N° 46-47	15	55	360

Pour tout réglement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être adressés aux pays respectifs des lecteurs :

SUISSE :
REVUE THEOLOGIQUE HOKHMA
Mme Claudine Gentizon
Isabelle de Montolieu 107
CH-1010 LAUSANNE
CCP 10-24712-6 Hokhma

Le N° 46-47 est disponible à la Librairie Robert Estienne, route des Acacias 5, CH-1227 Acacias Genève.

BELGIQUE :
J.-J. Hugé – Hokhma
107, rue de la Garenne
B- 7658 WIERS
C.G.E.R. 001 1324462 03

FRANCE ET AUTRES PAYS :
HOKHMA
Effigie Communication
1 rue d'Aix F-13510 EGUILLES
Nouveau CCP : 10 258 19 K Marseille
Chèques à l'ordre de : *Hokhma*

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française. La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

ISSN 0379 - 7465

HOKHMA
un esprit, une équipe

La revue Hokhma
vit de rencontres
d'étudiants et de théologiens
de différentes
facultés et églises protestantes.
Elle cherche à stimuler
le partage de l'espérance chrétienne
entre croyants d'horizons divers,
en favorisant la réflexion et la prière communes.
Dans ce cheminement, l'équipe Hokhma souhaite
contribuer à un renouveau de la foi,
autant par le moyen de la revue
que par diverses rencontres et publications.

Partage

Hokhma place au cœur de sa démarche
l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant,
Père, Fils et Saint-Esprit
qui se fait connaître aux hommes
par les Ecritures.
Etre fidèle à sa Révélation
comprend une double exigence :
penser la foi dans la crainte du Seigneur
et ancrer ses efforts
dans la communion de l'Eglise.

Fidélité

L'étude des Ecritures implique une attitude
à la fois positive et critique
à l'égard des méthodes d'approche de la Bible.
Par ce discernement, Hokhma désire être un lieu
où la recherche se met au service
de la meilleure compréhension possible du texte.
Dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture
et l'ouverture aux interrogations
du monde contemporain,
Hokhma s'efforce de lire et d'interpréter
les Ecritures à l'écoute de l'Esprit Saint.

Recherc

Hokhma, trois fois par an
essaiera de mériter son nom :

« Etre scie
dans la cr
du seul sa